UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

COMMUNAUTÉ ET SOCIÉTÉ

LES CATÉGORIES FONDAMENTALES DE LA SOCIOLOGIE PURE

Traduction de l'ouvrage de

FERDINAND TÖNNIES

" Gemeinschaft und Gesellschaft "

présentée comme

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

JOSEPH LEIF

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

1946

COMMUNAUTÉ ET SOCIÉTÉ

UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

COMMUNAUTÉ ET SOCIÉTÉ

CATÉGORIES FONDAMENTALES DE LA SOCIOLOGIE PURE

Traduction de l'ouvrage de

FERDINAND TÖNNIES

" Gemeinschaft und Gesellschaft "

présentée comme

THÈSE COMPLÉMENTAIRE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

PAR

JOSEPH LEIF

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—

1946

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

COMMUNAUTÉ ET SOCIÉTÉ

AVANT-PROPOS DE LA 8e ÉDITION

C'est une satisfaction pour un vieil écrivain de voir rééditer de son vivant une œuvre qui entra, il y a cinquante ans, dans un monde qui lui était étranger et duquel il ne pouvait attendre un accueil sympathique sauf de la part de quelques savants distingués : je veux citer ici tout particulièrement les noms de Frédéric PAULSEN et d'Adolphe WAGNER. Ce livre connut aussi diverses difficultés avec les éditeurs. Aujourd'hui, une nouvelle édition en est donnée au public et l'on peut espérer que cet ouvrage apprendra encore quelque chose au monde. Car la théorie sociologique, quoique arrêtée depuis quelques années dans le domaine de la langue allemande, garde encore, par ailleurs, son courant, et on a le droit de croire qu'une pensée plus claire, conceptuelle, de la Sociologie pourra être, aussi bien pour quelques personnes particulières que pour des États entiers, d'une grande utilité.

J'ai, depuis longtemps, abandonné le projet de remanier complètement cet ouvrage. Pour les véritables compléments de l'enseignement qu'il donne, je suis obligé de renvoyer le lecteur à mes études nouvelles qui ont paru en partie dans les trois volumes des « Études et critiques sociologiques » (Fischer, Iéna) et dans un ouvrage plus récent « Introduction à la Sociologie » (F. Enke, Stuttgart). Je redonne donc ici le texte des éditions antérieures auquel on a ajouté seulement, après la Première Édition, quelques compléments ne comportant aucun élargissement de la théorie. Sous cette forme aussi, ainsi que de l'intérêt soutenu de jeunes et actifs éditeurs, on peut espérer que cette huitième édition trouvera encore un public accueillant.

Pour l'orientation du lecteur, je voudrais ajouter que je n'ai pas eu, il y a cinquante ans, ni maintenant, l'idée d'exposer dans cet ouvrage un traité éthique ou politique et que, déjà dans ma première Préface, j'ai prévenu énergiquement contre les interpré-

tations erronées et les emplois qui en peuvent paraître sages.

Depuis longtemps mes opinions personnelles sur les problèmes éthiques et politiques n'ont pas varié dans leurs parties essentielles mais seulement dans quelques détails, et je n'ai plus l'intention de les livrer sous une forme systématique à mes amis et à un plus grand public.

Kiel, mars 1935.

Ferdinand TÖNNIES.

LIVRE I

DÉTERMINATION GÉNÉRALE DES CONCEPTS PRINCIPAUX

Deus ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestavit.

Augustin. Civ. D. XI, 18.

THÈME

I. — Rapports entre les volontés humaines Communauté et Société dans le langage

Les volontés humaines se trouvent entre elles dans des rapports multiples. Chacun de ces rapports est une action réciproque qui, en tant qu'exercée d'un côté, est supportée ou reçue de l'autre. Ces actions se présentent de telle façon qu'elles tendent soit à la conservation, soit à la destruction de la volonté ou de l'être opposés : elles sont positives ou négatives. — Cette théorie et les objets de sa recherche ne concerneront que les rapports réciproquement positifs. Chacun de ces rapports représente une unité dans la pluralité et une pluralité dans l'unité. Il se compose d'exigences, de soulagements, d'actions qui passent et repassent et sont considérées comme des expressions des volontés et de leurs forces. Le groupe formé par ce rapport positif en tant qu'être ou objet agissant d'une façon homogène en dedans ou en dehors, s'appelle une association.

Le rapport lui-même, et par conséquent l'association, peut être compris soit comme une vie réelle et organique, c'est alors l'essence de la *communauté*, soit comme une représentation virtuelle et mécanique, c'est alors le concept de la *société*. L'emploi des mots choisis démontrera qu'ils sont fondés sur un usage

analogue de la langue allemande, mais, jusqu'ici, la terminologie savante les utilise indifféremment et les confond à volonté. Il faut donc que quelques remarques préliminaires posent l'opposition comme une donnée. — Tout ce qui est confiant, intime, vivant exclusivement ensemble est compris comme la vie en *communauté* (c'est ainsi que nous le croyons). La *société* est ce qui est public ; elle est le monde ; on se trouve au contraire en communauté avec les siens depuis la naissance, lié à eux dans le bien comme dans le mal. On entre dans la société comme en terre étrangère. — On met l'adolescent en garde contre la mauvaise société, mais l'expression « mauvaise communauté » sonne comme une contradiction. Les juristes parlent, il est vrai, de société domestique, mais c'est qu'ils ne retiennent alors que le concept social de la relation. Au contraire la communauté domestique, avec ses actions infinies sur l'âme humaine, est ressentie par chacun de ceux qui en font partie. C'est ainsi que les fiancés savent qu'ils entrent dans le mariage comme dans une pleine communauté de vie (communio totius vitæ). Une société de vie est une expression contradictoire dans les termes. On se tient compagnie. Personne ne peut tenir communauté à un autre. — On est admis dans la *communauté* religieuse ; les *sociétés* religieuses existent uniquement, comme les autres associations, en vue d'un but quelconque, pour l'État, et ce but en théorie, se trouve en dehors d'elles. Il existe une communauté de langue, de mœurs, de foi, mais une société du travail, du voyage, des sciences. Les sociétés de commerce, sont à ce point de vue, particulièrement significatives ; même s'il devait exister confiance et communauté entre les membres on ne pourrait pas parler cependant d'une communauté de commerce. L'association des deux mots : communauté d'action, serait intolérable. Cependant, il y a la communauté de propriété : de champs, de bois, de pâturages. La communauté de biens entre les époux ne sera pas nommée société de biens. C'est ainsi que s'établissent quantité de distinctions. — En un sens général on pourra parler d'une *communauté* englobant l'humanité entière, telle que veut l'être l'Église. Mais la *société* humaine est comprise comme une pure juxtaposition d'individus indépendants les uns des autres. Par ailleurs, quand on traite, en un sens savant, de la société d'un pays par opposition à l'État, on peut accepter ce terme, lequel alors ne trouvera sa signification que par rapport à la communauté du peuple. — Communauté est vieux, société est nouveau comme chose et comme nom. Un auteur qui étudia, de tous les points de vue, les disciplines politiques, a reconnu cela sans pénétrer plus avant. « L'idée entière de société, dans son sens social et politique, dit BLUNTSCHLI

(« Staatswörterbuch », IV), trouve un fondement naturel dans les mœurs et les considérations du Tiers État. En réalité, ce n'est pas un concept populaire, mais toujours un concept du Tiers État. La société est devenue la source en même temps que l'expression de tendances et de jugements généraux : où la culture urbaine produit toujours fleurs et fruits, là apparaît aussi la société comme organe indispensable. Le pays les connaît très peu. » Par contre, ce qui de tout temps a fait le prix de la vie à la campagne, c'est que la communauté y est plus forte et plus vivante entre les hommes : la communauté est la vie commune vraie et durable ; la société est seulement passagère et apparente. Et l'on peut, dans une certaine mesure, comprendre la communauté comme un organisme vivant, la société comme un agrégat mécanique et artificiel.

*
* *

II. — Formation organique et mécanique

Est organique tout ce qui, réel, peut être pensé comme associé et dépendant de la réalité tout entière qui détermine sa nature et ses mouvements. Ainsi l'attraction, dans ses manifestations diverses, groupe en un tout l'univers accessible à notre connaissance, tout dont l'action s'exprime dans les mouvements par lesquels deux corps changent leur position réciproque. Mais pour la perception, et la connaissance scientifique qui repose sur elle, un tout doit être limité pour qu'on puisse agir, et chacun de ces « touts » est considéré comme étant composé de « touts » plus petits qui ont une certaine direction et vitesse de mouvement les uns par rapport aux autres. L'attraction elle-même reste soit inexpliquée (comme action dans l'espace), soit considérée comme action mécanique (par manifestations externes) même si la manière dont elle s'exerce demeure inconnue. Suivant cette interprétation les masses des corps se décomposent en molécules semblables s'attirant avec une plus ou moins grande énergie et qui, à l'état d'agrégat, constituent les corps. Les molécules sont composées d'atomes caloriques dissemblables dont il restera à démontrer, dans une analyse ultérieure, que la variation est due à des couches différentes d'électrons. Mais la mécanique théorique pure n'établit que des centres de force sans dimension comme cause des actions et réactions réelles, centres que l'on peut, pour l'intelligence, rapprocher de l'atome métaphysique. Tout écart de calcul par suite du mouvement ou des tendances

au mouvement des parties est, de ce fait, exclu. Pratiquement, ce sont les molécules physiques qui jouent par rapport au même corps, leur système, puisqu'elles sont alors de grandeur semblable et qu'elles peuvent être considérées, sans égard quant à leur composition possible, comme des potentiels d'énergie ou tout simplement comme de la matière. Toutes les masses réelles sont comparables en tant que poids et sont exprimées en quantités d'une même substance déterminée, pendant que leurs parties sont pensées comme se trouvant à l'état d'agrégat complet. Dans tous les cas l'unité considérée comme objet d'un mouvement ou comme partie intégrale d'un tout (d'une unité supérieure) est le produit d'une fiction scientifique nécessaire. Dans le sens étroit, ce ne sont que les unités dernières, les atomes métaphysiques, qui peuvent représenter celle-ci d'une manière adéquate : quelque chose qui n'est rien, et rien qui est quelque chose, où se trouve impliquée cependant l'idée relative de toutes les représentations de grandeur. En vérité, et bien que ce soit une anomalie du point de vue de la mécanique, il existe, en dehors de ces particules associables et associées d'une substance considérée comme inorganique, des corps qui dans la totalité de leur être apparaissent comme des « touts » naturels, qui ont, comme tout, des mouvements et des actions par rapport à leurs parties ; ce sont les corps organiques. Par l'expérience, nous nous connaissons comme faisant partie de ceux-ci ; de tous ces corps, chacun de nous a la pratique immédiate du sien. Nous apprenons, par des inductions inévitables, qu'à chaque organisme est liée une vie psychique prouvant qu'il existe par et pour lui-même, comme nous avons conscience de notre existence. L'observation objective n'apprend pas moins clairement qu'un tout est ici donné, non composé de parties, mais les faisant dépendre de lui est les conditionnant, et que ce tout, comme forme, est réel et substantiel. L'énergie humaine n'est propre qu'à tirer des objets inorganiques de substances organiques ; elle les divise, et, de nouveau, les rassemble. De cette façon, par des opérations scientifiques, on amène aussi à l'unité des objets qui deviennent ainsi compréhensibles. Des considérations naïves et des fantaisies artistiques, la foi populaire et des poésies enthousiastes forment et animent de même certaines manifestations. La science a cela de commun avec l'action de l'art ; en particulier la simulation. Mais elle tue aussi le vivant afin de saisir ses rapports et sa constitution ; elle traduit tous les états et toutes les forces en mouvement, représente ceux-ci comme des quantités de travail fourni, c'est-à-dire comme des quantités d'énergie, en vue de comprendre d'une façon semblable tous les phénomènes et afin de pouvoir les

interchanger et les mesurer. Ce procédé a autant de valeur que la supposition de monades ou que celui qui supprime les limites du domaine pratique du possible et de l'esprit. Cependant par lui la pensée atteint son but principal et d'autres aussi auxquels le premier doit servir. Mais les tendances et les nécessités de l'évolution organique ne peuvent pas être comprises par des moyens mécaniques. Ici le concept est lui-même une réalité vivante, changeante, et se développant comme Idée de l'être individuel. Quand la science s'occupe du vivant elle transforme son essence propre ; elle passe alors d'un point de vue discursif et rationaliste à des considérations intuitives et dialectiques : et cela c'est philosopher. La présente étude ne concerne pas les espèces et les différentes races d'hommes, ni le peuple et ses origines en tant qu'unités biologiques ; elle se rapporte à la signification sociologique des relations et rapports entre les humains considérés comme vivants ou simplement d'après leur manière d'être ; une telle signification trouve sa réplique et son analogie dans la théorie de la volonté individuelle. C'est dans ce sens que le deuxième livre de ce traité envisagera de poser le problème psychologique.

PREMIÈRE PARTIE

THÉORIE DE LA COMMUNAUTÉ

I. — Formes embryonnaires

La théorie de la communauté se déduit, d'après les déterminations de l'unité complète des volontés humaines, d'un état primitif et naturel, qui, malgré une séparation empirique et se conservant à travers celle-ci, se caractérise diversement suivant la nature des rapports nécessaires et donnés entre les différents individus dépendant les uns des autres. La source commune de ces rapports est la vie végétative qui commence à la naissance. C'est un fait que les volontés humaines sont et restent liées, ou le deviennent nécessairement, dans la mesure où chacune répond à une disposition corporelle résultant de son origine ou du sexe. Cette association, considérée comme une affirmation immédiate et réciproque, se présente de la manière la plus énergique dans trois sortes de rapports :

1) le rapport entre une mère et son enfant ;

2) le rapport entre homme et femme, en tant qu'époux, rapport qu'il faut comprendre dans un sens naturel ou, communément, animal.

3) le rapport entre frères et sœurs, c'est-à-dire entre enfants se reconnaissant comme descendants d'une même mère.

Quand dans chaque rapport de descendants d'une même origine, le germe, ou la tendance, et la force fondés sur la volonté peuvent être représentés par une communauté, alors ces trois cas sont les plus forts et les plus significatifs quant aux possibilités de développement du germe. Chacun cependant d'une manière particulière :

A) Le rapport maternel est le plus profond, fondé sur l'instinct ou le plaisir ; il est possible ici de saisir le passage d'une association corporelle et spirituelle à une association purement spirituelle et celle-ci renvoie d'autant plus à celle-là qu'elle est plus proche de son origine. Ce rapport demande une longue durée pendant laquelle la mère est chargée de la nourriture, de la

protection et de la conduite du nouveau-né jusqu'à ce qu'il soit capable de se nourrir, de se protéger et de se conduire lui-même. Mais durant ce temps de progrès, le même rapport perd en nécessité et aboutit à une séparation de plus en plus probable ; toutefois cette dernière tendance peut être supprimée ou contrebattue par d'autres éléments, en particulier par l'habitude de vivre ensemble, par le souvenir des joies qu'ils se sont causées, et surtout par la reconnaissance de l'enfant pour le souci et les soins maternels. Mais à ces rapports réciproques et immédiats se joignent, de l'extérieur, des circonstances générales s'y associant indirectement : désir, habitude, souvenir d'objets de l'entourage initialement agréables ou qui le sont devenus, souvenir aussi d'hommes connus, aimables et serviables, comme veut l'être le père quand il vit au foyer, ou les frères et sœurs de la mère, ou de l'enfant, etc.

B) L'instinct sexuel n'exige pas, d'une manière quelconque, une vie commune durable. Aussi conduit-il moins facilement d'abord vers une entente réciproque que vers un asservissement de la femme qui, faible par nature, peut devenir l'objet d'une pure possession ou se voir rabaissée à l'esclavage. C'est pour cette raison que les rapports entre époux, considérés comme indépendants des liens de parenté et comme renfermant toutes les forces sociales, doivent être soutenus par l'habitude de vivre ensemble pour se transformer en un rapport durable et un mutuel accord. A cela s'ajoutent, bien entendu, les autres facteurs de consolidation déjà cités ; en particulier, le rapport envers les enfants engendrés comme propriété commune, ensuite un rapport général envers les biens communs et le ménage.

C) Il n'existe pas, entre frères et sœurs, un accord aussi spontané, aussi instinctif, pas de connaissance intime aussi naturelle qu'entre la mère et son enfant, ou qu'entre des êtres alliés de sexe différent, encore que ce dernier cas puisse coïncider avec celui des frères et sœurs car les raisons ne manquent pas de croire qu'il s'est présenté de nombreuses fois, dans beaucoup de races, à une époque primitive de l'humanité ; à ce propos il faut rappeler qu'alors la descendance est comptée d'après la mère et que nom et sentiment fraternels se trouvent répandus au même degré que le cousinage, d'une façon si générale que le sens étroit, comme dans beaucoup d'autres cas, n'a été le propre que d'une conception plus tardive. Cependant, par un développement régulier dans les groupements de peuples les plus importants, mariage et relations entre frères et sœurs, puis (dans la pratique exotique) non pas alliance et lien de sang, mais alliance et parenté de clan s'excluent avec une rigueur absolue. Ainsi l'amour fraternel,

reposant encore sur le lien du sang, peut être présenté comme le plus humain des rapports entre les hommes. On remarque aussi, en comparant les deux autres formes de rapports, que là où l'instinct est le plus faible, la réflexion paraît coopérer le plus fortement à la genèse, à la conservation, à la consolidation des liens du cœur. Car s'il est prouvé que les enfants de la même mère, parce que vivant et demeurant avec elle et entre eux, associent nécessairement dans leur souvenir la personne et la vie des autres à toutes les impressions d'événements agréables, déduction faite des raisons d'hostilités capables d'entraver ces tendances, ce groupe est alors constitué plus tôt, plus fortement, et plus étroitement et cela peut-être aussi dans la mesure où il est menacé de l'extérieur, où les circonstances concourent toutes à resserrer la communauté de lutte et d'action. L'habitude rend ensuite cette vie encore plus facile et plus attrayante. De frères, on peut donc attendre, au plus haut degré possible, uniformité d'existence et de forces, de laquelle peuvent ensuite se dégager les différences de l'intelligence ou de l'expérience en tant que facteurs purement personnels ou mentaux.

II. — Leur unité

A ces premières sortes de rapports viennent encore s'en ajouter d'autres, plus éloignés. C'est dans les rapports entre père et enfants qu'ils trouvent leur unité et leur achèvement. Semblable au cas le plus typique de la première manière, entre mère et enfant, précisément par la constitution de la base organique qui maintient lié l'être raisonnable aux rejetons de son propre sang, ce rapport s'en écarte par la nature beaucoup plus faible de l'instinct et se rapporche du rapport entre époux. Il est, par là, plus facilement ressenti comme une puissance et une force pure s'exerçant sur des mineurs. Alors que l'inclination de l'*époux*, du point de vue de la durée plus que de l'intensité, est moindre que celle de l'épouse, celle *du père* est, par contre, plus durable mais moins intense que celle de la mère. Quoique disposant de certaines forces, cette inclination ressemble ainsi, par sa nature mentale, à l'amour fraternel qu'elle dépasse cependant par la différence de l'être (de l'âge surtout), et des forces, auxquelles se mêlent pleinement ici, celles de l'esprit. Ainsi, la paternité fonde le plus purement l'idée de la domination dans le sens communautaire, là où elle ne signifie pas asservissement à un maître, mais éducation et parachèvement de la procréation, communication de la plénitude de sa propre vie, s'affirmant peu à peu, à travers la croissance de l'enfant, et conduisant à un

accord réel et réciproque. Ici le fils premier-né a la préférence naturelle : il est le plus proche du père et prend la place que l'âge rend vide. De là, dès sa naissance s'implante l'idée qu'il recueillera la plénitude de la force du père. Ainsi se trouve représentée par la lignée ininterrompue des pères et des fils, l'idée d'une flamme de vie toujours renaissante. Nous savons que la règle de l'hérédité n'a pas existé de tout temps, comment aussi le matriarcat, puis la règle de la domination du frère de la mère paraissent l'avoir précédée. Mais parce que la domination du père s'est révélée, à l'épreuve de la lutte et du travail, comme la plus efficace, et parce que, par le mariage, la paternité devient un fait certain, cette règle de l'hérédité s'est généralisée comme étant celle de l'état de culture. Si la succession collatérale (le système de la « tanistry ») est transmise à la primogéniture, compte tenu de l'âge et du rang, celle-ci témoigne par là de l'action continue d'une génération primitive : le frère successeur ne tient pas son droit du frère mais du père commun.

III. — Jouissance et travail

Dans chaque vie en commun se développe, par rapport aux conditions générales, quelque diversité et division dans la jouissance et le travail et il s'ensuit une opposition réciproque entre celui-ci et celle-là. Elle est, dans le premier des rapports primitifs, donnée de la façon la plus directe ; ici, le côté de la jouissance prédomine sur celui du travail. L'enfant jouit de la protection, de la nourriture et des enseignements ; la mère, de la joie de la possession, plus tard, de l'obéissance et enfin d'une aide réfléchie et active. Dans une certaine mesure, il existe une action réciproque semblable entre l'homme et son épouse, mais qui, cette fois, repose d'abord sur la différence des sexes, et ensuite seulement sur celle de l'âge. Conformément à cet état de choses s'établit d'autant mieux la distinction des forces naturelles valables dans la division du travail, par rapport à des objets communs. Si le travail doit avoir pour effet la protection, la division s'opérera de telle façon que la garde des valeurs incombe à la femme, la défense contre l'ennemi à l'homme ; s'il doit avoir pour effet de pourvoir à la nourriture : la chasse à l'homme, à la femme la préparation et la conservation des aliments ; et jusque dans le domaine de l'éducation des jeunes et des faibles, partout il faut s'attendre à constater effectivement que la force masculine est orientée vers l'extérieur, vers le combat et l'instruction des fils, tandis que celle de la femme demeure liée à la vie intérieure et à l'instruction des filles. C'est entre frères et sœurs, parce qu'ils

sont voués à une activité semblable et commune, que se présentent de la façon la plus pure, l'entr'aide véritable, le soutien et les sollicitations réciproques. En dehors de la différence des sexes, se retrouvent ici (comme déjà dit) en particulier les différences d'aptitudes intellectuelles, et, par suite, il y aura d'une part plus d'imagination ou d'activité mentale, d'autre part plus de réalisations et de travail musculaire. Mais ici encore la première de ces activités peut être considérée sous forme d'une éducation et d'une direction, la seconde comme une sorte d'imitation et d'obéissance. Et, en définitive, il ressort de toutes ces distinctions qu'elles s'établissent dans le sens de la nature, même quand les tendances correspondantes, comme toutes les autres, doivent être contrariées, supprimées ou détournées.

IV. — Prépondérance et compensation

De même quand ces rapports apparaissent comme une détermination et comme un service réciproques des volontés et que chacun d'eux se présente ainsi sous la forme d'un équilibre de forces, tout ce qui accorde d'une part la prépondérance à une volonté doit être compensé, de l'autre, par une action plus forte. Comme exemple idéal on peut poser qu'à la plus grande jouissance d'un état donné correspond la manière de travail la plus difficile pour atteindre à cet état, c'est-à-dire les forces les plus grandes ou les plus rares nécessitées par cette manière de travail, et que, par conséquent, à la moindre jouissance correspond le travail le plus facile. Car si la peine et la lutte sont plaisir ou peuvent le devenir, toute tension de force rend cependant nécessaire la détente qui suit. La dépense doit être égale à la réception, le mouvement au repos. Le surplus de jouissance, pour les plus forts, est en partie le sentiment de la supériorité même, de la puissance et du commandement, alors qu'au contraire le fait d'être protégé, dirigé, de devoir obéir, c'est-à-dire le sentiment de l'infériorité, est toujours ressenti avec un certain déplaisir, à la façon d'une pression et d'une contrainte, si allégé fût-il par l'amour, l'habitude et la reconnaissance. Le rapport des pressions par lesquelles les volontés s'exercent les unes sur les autres est rendu plus clair encore par la considération suivante : à toute supériorité est lié le danger de l'orgueil et de la cruauté et, par suite, celui d'un traitement hostile et contraignant à l'égard de l'être qu'on tient à sa merci, si elle n'est pas accompagnée d'une tendance, d'une inclination plus grande à lui faire du bien. Et, par nature, il en est réellement ainsi : une force communément plus grande est aussi une disposition plus grande à prêter assis-

tance. Quand à cela s'ajoute, avant tout, une volonté, celle-ci est également plus grande et plus résolue par l'effet de la force ressentie (car cette force est elle-même volonté) ; et il existe ainsi, à l'intérieur de ces rapports, une instinctive et naïve tendresse du fort vis-à-vis des faibles, un plaisir à les aider et à les protéger qui est intimement mêlé à la joie de la possession et à la jouissance de sa propre puissance.

V. — Triple dignité

Une force supérieure exercée en vue du bien de l'inférieur, ou de sa volonté, et par là approuvée par celui-ci, je la nomme *dignité* ou *autorité ;* on peut en distinguer trois sortes : la dignité de l'âge, la dignité de la force et la dignité de la sagesse ou de l'esprit, lesquelles se retrouvent unies dans la dignité du père quand, par rapport aux siens, il protège, exige et dirige. Le côté menaçant d'une telle puissance engendre la crainte chez les faibles, et celle-ci, à elle seule, serait négation, refus (sauf le cas où il s'y mêle de l'admiration), mais le côté bienfaisant et bienveillant de la même puissance engage la volonté au respect ; et, dans la mesure où ce côté est prépondérant, naît de cette association le sentiment de la vénération. Ainsi tendresse et vénération ou, à des degrés plus faibles, bienveillance et considération sont l'une et l'autre comme les délimitations du caractère fondamental de la communauté dans les différentes déterminations de la puissance. C'est ainsi que par de tels mobiles, il se forme aussi une sorte de rapport communautaire, possible et vraisemblable, entre le maître et le domestique, surtout s'il est, suivant les règles et les liens de la parenté étroite elle-même, fondé sur une vie domestique commune, durable et fermée, exigé par elle.

VI. — Communauté de sang, de lieu, d'esprit Parenté, Voisinage, Amitié

La communauté du sang comme unité de l'existence tend et se développe vers la communauté de lieu qui a son expression directe dans l'habitation commune, laquelle, à son tour, se rapproche de la communauté d'esprit par l'activité et le gouvernement communs dans une même direction, dans le même esprit. La communauté de lieu peut être considérée comme l'ensemble cohérent de la vie animale, la communauté d'esprit comme l'ensemble cohérent de la vie mentale. Cette dernière est donc, dans ses rapports avec les premières, la sorte de communauté la plus spécifiquement humaine et la plus élevée. Par ailleurs, de même

qu'à la communauté du sang se trouvent régulièrement liées une relation et une participation communes, c'est-à-dire possession de l'existence humaine elle-même, ainsi se rattache, à la communauté de lieu, un rapport de sol et de terre, et, à la communauté d'esprit, des rapports communs avec des lieux consacrés ou des divinités honorées. Les trois sortes de communautés sont étroitement liées dans l'espace comme dans le temps, et, par suite, dans leur développement et dans chacun de leurs phénomènes particuliers, comme en général dans la culture humaine et son histoire.

Partout où des hommes dépendent les uns des autres par leurs volontés organiques et s'approuvent réciproquement il y a communauté d'une sorte ou d'une autre, celle de la première manière impliquant la dernière, ou celle-ci s'étant formée par une indépendance relative vis-à-vis de la première. On peut considérer successivement ces divers genres de communautés à travers leurs noms primitifs et compréhensibles : 1) la parenté ; 2) le voisinage ; 3) l'amitié. La parenté a la maison comme lieu et comme corps ; ici, c'est la vie commune sous un même toit ; la possession et la jouissance communes de biens, spécialement des aliments tirés des mêmes provisions et qu'on partage autour de la même table ; ici, les morts sont honorés comme des esprits invisibles toujours puissants et qui règnent en protecteurs sur la tête des leurs, de sorte que la crainte et la vénération communes entretiennent plus sûrement la vie paisible et l'activité familiale. Cependant la volonté émanant de la parenté ne s'exerce pas seulement dans les limites de la maison et du proche espace ; là où elle est forte et vivante, et par conséquent dans des rapports étroits et serrés avec le sentiment et l'idée de la présence proche et d'une activité communautaire, là aussi elle peut s'entretenir par elle-même de pur souvenir, en dépit de tout éloignement. Mais elle recherche d'autant plus la présence réelle et s'en sépare d'autant plus difficilement que c'est par cette présence seule que chaque élan de l'amour peut trouver son apaisement et son équilibre. C'est pour cela que l'homme normal se trouve ordinairement le plus heureux et le plus serein quand il est entouré de sa famille. Il est alors chez lui.

Le voisinage est le caractère général de la vie commune dans le village où le rapprochement des habitations, la borne mitoyenne du champ, voire la simple limite des terres, déterminent les nombreux contacts des hommes, où l'habitude de vivre ensemble et de la connaissance confiante et mutuelle, nécessitent le travail, l'ordre et l'administration communs, donnent lieu à l'imploration de faveurs et de grâces auprès des dieux et des esprits tutélaires

de la terre et de l'eau qui dispensent les bénédictions et conjurent le mal. Conditionnée essentiellement par l'habitat commun, cette communauté peut se maintenir aussi dans l'éloignement quoique plus difficilement que la première ; elle doit alors chercher davantage son soutien dans des habitudes déterminées de la réunion future et dans les usages sacrés.

L'amitié se distingue de la parenté et du voisinage par l'identité des conditions de travail et des façons de penser, en tant qu'effet de celles-ci. Elle naît donc de préférence de la similitude des professions ou de l'art, mais un tel lien doit être resserré et entretenu par des rapprochements passagers et fréquents qui sont le plus vraisemblables à l'intérieur d'une ville. La divinité reconnue et fêtée par les mêmes esprits intervient directement dans l'entretien du lien puisqu'elle seule, ou elle avant tout, lui confère une forme vivante et durable. Ce bon esprit n'est pas le dieu d'un lieu fixe, mais vit dans la conscience de ceux qui le vénèrent et les accompagne dans leurs voyages en terre étrangère. Ainsi ceux du même art et du même état, comme ceux qui en vérité participent à la même foi, se reconnaissent entre eux parce que liés par le même lien et travaillant à une même œuvre. Donc si la vie commune en ville peut être aussi considérée comme un voisinage, comme d'ailleurs la vie sous le même toit tant qu'y participent des non-parents ou des serviteurs, l'amitié spirituelle forme, au contraire, une espèce de lien invisible, une cité, une réunion mystique animée en quelque sorte par une intuition et une volonté créatrice. Les rapports entre les hommes en tant qu'amis et compagnons ont, ici, le moins nécessairement un caractère organique et intérieur : ils sont le moins instinctifs et conditionnés moins par l'habitude que les rapports de voisinage ; ils sont de nature mentale et, par là, semblent, comparés aux premiers, reposer soit sur le hasard, soit sur le libre choix. Mais une nuance analogue a déjà été mise en évidence à l'intérieur de la pure parenté et conduit à l'énoncé des propositions suivantes.

VII. — Fonctions judiciaires, ducales, sacerdotales

Le voisinage se comporte vis-à-vis de la parenté comme le rapport entre époux vis-à-vis du rapport entre mère et enfant, de là vient généralement l'affinité. Ce que le plaisir réciproque crée ici, doit être, là, soutenu par des habitudes réciproques. Et, comme le rapport entre frères et sœurs, partant tout le cousinage, et d'une façon générale les rapports relatifs à tous les degrés de parenté se comportent envers les conditions organiques, ainsi

en est-il de l'amitié vis-à-vis du voisinage et de la parenté. Le souvenir se substitue à la reconnaissance et à la fidélité, et dans la confiance et la foi réciproques s'affirme la vérité particulière de tels rapports. Mais comme le fondement de ces rapports n'est plus, en lui-même, aussi naturellement compréhensible, et que les individus connaissent et affirment leur volonté et leur pouvoir propres les uns vis-à-vis des autres, ces rapports sont les plus difficiles à entretenir et ceux qui peuvent le moins supporter de troubles ; troubles qui surviennent sous forme de querelle et de lutte dans toute vie commune ; car la proximité durable et les contacts nombreux signifient aussi bien des exigences et acceptations réciproques que des entraves et des négations comme possibilités réelles, comme vraisemblances d'un certain degré. Et aussi longtemps seulement que ces phénomènes dominent, un rapport peut prétendre à être réellement communautaire. Il ressort de cela que des confréries, surtout purement spirituelles, ainsi qu'en témoignent de multiples expériences, ne peuvent supporter que jusqu'à certaines limites la fréquence et l'étroitesse de la proximité corporelle qu'entraîne la vie commune proprement dite. Elles doivent, dans une grande mesure, trouver plutôt leur équilibre dans la liberté individuelle. Mais comme à l'intérieur de la parenté toute dignité naturelle se concentre dans la dignité paternelle, celle-ci reste à son tour la dignité distinctive du duc, même là où le voisinage achève le fondement essentiel de la cohésion. Cependant elle est ici conditionnée plus par la puissance et par la force que par l'âge et la procréation, et se présente le plus directement dans l'influence du maître sur ses gens, du seigneur sur ses serfs, du patron sur ses subordonnés. Enfin, à l'intérieur de l'amitié, en tant que celle-ci apparaît comme dévouement à la même profession ou au même art, prévaut la dignité du maître vis-à-vis du disciple, de l'élève, ou de l'apprenti. Mais à la dignité de l'âge est attribuée de préférence l'activité judiciaire et le sens de l'équité, car de la chaleur de la jeunesse, de la colère et des passions de toutes sortes, ne jaillit que la violence, la vengence et la discorde. Le vieillard est au-dessus de cela comme observateur paisible ; il est le moins enclin à aider l'un au détriment de l'autre par préférence ou par haine, mais il cherchera à reconnaître de quel côté commença le mal et si la raison en a pu sembler déterminante à un homme pondéré, ou encore par quelle action ou quelle peine il sera possible de réparer le fruit de l'immodération.

La dignité de la force doit se distinguer dans la lutte, se confirmer par le courage et la bravoure. C'est pour cela qu'elle trouve sa plénitude dans la dignité ducale à la disposition de

laquelle se groupent, s'ordonnent les forces combattives en vue de la marche contre l'ennemi, à laquelle incombe aussi le commandement de l'action générale estimée utile et le soin d'éviter ce qui nuit. Mais si, dans la plupart des décisions et des mesures, le juste ou le salutaire est plutôt donné à deviner et à supposer au sage qu'à chacun la possibilité d'en juger par la réflexion, et si l'avenir est devant nous, caché, souvent menaçant et effrayant, il apparaît qu'entre tous les arts, la préférence revient à celui qui sait reconnaître, interpréter ou influencer la volonté des invisibles. C'est ainsi que la dignité de la sagesse s'élève au-dessus de toutes les autres comme dignité sacerdotale ; on croit que Dieu lui-même est présent parmi les vivants, que l'immortel ou l'éternel se révèle et se communique à ceux qui sont en danger et angoissés. Ces différentes activités et ces différentes vertus qui règnent et dirigent s'exigent et se complètent réciproquement ; les dignités désignées peuvent, d'après leurs dispositions et leur position supérieure, en tant que celles-ci proviennent de l'unité d'une communauté, être considérées comme liées ; mais de telle façon que la dignité judiciaire soit naturelle à l'état primitif du père de famille, que la dignité ducale corresponde à l'état du patriarche et que la dignité sacerdotale enfin corresponde le plus à l'état du sage. Cependant la dignité ducale peut revenir naturellement au père de famille, surtout quand l'union contre l'ennemi exige l'obéissance, au chef de clan (en tant que le plus âgé de maisons parentes) mais aussi, plus simplement, au chef de tribu d'une souche encore dépourvue de membres (qui représente l'ancêtre mythique commun). Et alors la dignité ducale, de nouveau, s'élève à la dignité sacerdotale ; car les ancêtres sont ou deviendront des dieux ; et les dieux sont considérés comme des ancêtres et des amis paternels. Il existe aussi des dieux de la maison, du sexe, de la race et de la communauté ; en eux réside d'une manière éminente la force de la communauté : ils sont capables de réaliser l'impossible, leurs actions sont miraculeuses. C'est pour cela qu'ils aident quand ils sont nourris et honorés humblement et pieusement ; ils nuisent et punissent quand ils sont oubliés et méprisés. Ils sont eux-mêmes en tant que pères et juges, seigneurs et conducteurs, éducateurs et maîtres, les détenteurs et les symboles de ces dignités humaines parmi lesquelles la dignité ducale exige aussi la dignité judiciaire, car la lutte commune rend nécessaire la cession de la discorde intérieure par une décision impérative ; et la fonction sacerdotale est forcée de consacrer une telle décision comme inviolable, les dieux eux-mêmes sont honorés comme instigateurs du droit et des sentences judiciaires.

VIII. — Dignité et charge. — L'inégalité et ses limites

Toute dignité, en tant que liberté et honneur particuliers et plus larges, doit être considérée comme un domaine déterminé de la volonté, provenir de la sphère générale et uniforme de la volonté de la communauté. Ainsi, elle a pour obligation la *charge*, en tant que liberté et honneur particuliers et plus restreints. Toute dignité peut être considérée comme une charge et toute charge comme une dignité, du moins dans une certaine mesure. La sphère de la volonté commune est une masse d'une force déterminée, puissance ou droit, une somme de vouloir et de pouvoir en tant qu'obligation et devoir. C'est ainsi que se présentent donc la nature et le contenu de toutes les sphères des volontés dérivées dans lesquelles droit et obligation sont les deux côtés correspondants de la même chose, rien d'autre que les modalités subjectives d'une même substance objective de droit et de force. Ainsi donc, existent et naissent, aussi bien par les obligations et les droits élargis ou restreints, des inégalités réelles à l'intérieur de la communauté et par sa volonté. Elles ne peuvent cependant s'étendre que jusqu'à une certaine limite puisque au delà de celle-ci cesse l'existence de la communauté en tant qu'unité des différences : d'un côté (vers le haut) parce que la force du droit personnel devient trop grande et par conséquent sa liaison avec la force du droit général indifférente et sans valeur ; de l'autre côté (vers le bas) parce que la force propre devient trop petite et sa liaison irréelle et sans valeur. Moins des hommes sont ou seront en contact les uns des autres, associés par rapport à une même communauté, plus ils se comportent les uns vis-à-vis des autres comme des sujets libres dépendants de leur volonté et de leur pouvoir propres. Et cette liberté est d'autant plus grande qu'elle est moins dépendante, qu'elle est ressentie par la volonté personnelle préalablement déterminée ; quand par suite, cette volonté dépend elle-même moins d'une volonté communautaire quelconque. Car pour la nature et la formation de toute habitude individuelle et de toute façon de sentir, il existe, en dehors des forces et des tendances congénitales, quelque volonté commune, éducatrice et directrice, en tant que facteur important ; en particulier, l'esprit de famille ; mais aussi tout esprit semblable à l'esprit de famille ou agissant à sa manière.

IX. — Volonté commune. — Compréhension. — Droit naturel Langue. — Langue maternelle. — Concorde

Il faut entendre ici par *compréhension* (consensus) des sentiments réciproques communs et associés, en tant que volonté

propre d'une communauté. La compréhension représente la force et la sympathie sociales particulières qui associent les hommes en tant que membres d'un tout. Et, parce que toute tendance de l'homme est liée à la raison et suppose les dispositions de la langue, la compréhension, peut aussi être considérée comme la signification et la raison des conditions de la langue. Par suite elle n'existe, entre le procréateur et son enfant, par exemple, que dans la mesure où l'enfant est considéré comme doué de la langue et d'une volonté raisonnable. Autrement dit : tout ce qui appartient à la signification d'un rapport communautaire, ayant un sens en elle et pour elle-même, représente son droit, c'est-à-dire est respecté comme la volonté réellement existante de la majorité des associés. Donc, aussi loin qu'il répond à leur véritable nature et à leurs forces, que la jouissance et le travail sont distincts, et surtout que d'un côté existe le commandement, de l'autre l'obéissance, ce droit est un droit naturel, une règle de la vie commune qui assigne à chaque volonté son domaine ou sa fonction, une somme d'obligations et de prérogatives. La compréhension repose donc sur une connaissance intime les uns des autres, dans la mesure où celle-ci est conditionnée par une participation directe d'un être à la vie des autres par l'inclination à partager leurs joies et leurs peines ; elle exige cette participation et cette inclination. Et elle est d'autant plus vraisemblable que les constitutions et les expériences se ressemblent, ou que le naturel, le caractère, les façons de penser sont de même nature, ou d'une nature homogène. L'organe véritable de la compréhension, où elle développe et forme son existence, est la langue elle-même, dans son expression communicative et réceptive de gestes et de sons traduisant la douleur et le plaisir, la crainte et le désir et tous les autres sentiments ou émotions. La langue n'a pas été, on le sait, inventée en quelque sorte à la façon d'un outil, ni convenue comme moyen de se faire comprendre, mais elle est elle-même un accord vivant par son contenu et par sa forme. Semblable à tous les autres moyens d'extériorisation connus, son expression est la conséquence involontaire de sentiments profonds, de pensées prédominantes, et ne vient pas d'une intention de se communiquer, comme le serait un moyen artificiel qui reposerait sur une incompréhension naturelle, même si, entre ceux qui la comprennent, la langue peut être utilisée comme un simple système de signes ou à la manière d'autres signes conventionnels. Sans doute toutes ces démonstrations peuvent-elles aussi bien se présenter comme des manifestations de sentiments hostiles ou bienveillants. Cela est si vrai que l'on est tenté de formuler cette proposition générale : les sentiments ou pen-

chants hostiles ou bienveillants sont soumis aux mêmes conditions ou à des conditions analogues. Mais il faut distinguer totalement ici l'inimitié qui provient de la rupture ou du relâchement de liens existant naturellement, de cette sorte d'inimitié qui repose sur la méconnaissance, l'incompréhension et la méfiance. Toutes deux sont instinctives, mais celle-là est de la nature de la colère, de la haine, du dépit, celle-ci de la nature de la crainte, de l'aversion, de la répulsion ; celle-là est aiguë, celle-ci chronique. Assurément, la langue, comme les autres entremises de l'âme, n'est issue ni de l'une, ni de l'autre inimitié, qui ne sont que des états extraordinaires et pathologiques, mais de la confiance, de la profondeur du sentiment, de l'amour, et surtout de ce rapport profond entre mère et enfant : la langue maternelle doit naître et se développer de la façon la plus facile et la plus vivante.

En fait, c'est seulement dans les liens du sang que se présente de la façon la plus immédiate l'unité et, par suite, la possibilité d'une communauté des volontés humaines, c'est, en second lieu, dans le rapprochement spatial, et aussi enfin, pour les hommes, dans le rapprochement spirituel. C'est par conséquent dans cette classification qu'il faut rechercher les racines de tous les rapports (associations). Nous construisons donc, par là, les lois principales de la communauté. 1) Parents et époux s'aiment réciproquement ou s'habituent facilement les uns aux autres, parlent et pensent souvent et volontiers ensemble ; de même les voisins et autres amis ; 2) Entre ceux qui s'aiment (etc.), existe la compréhension ; 3) Ceux qui s'aiment et se comprennent demeurent et restent ensemble, règlent leur vie commune. La forme générale de la volonté commune déterminante, devenue aussi naturelle que la langue elle-même, qui, par suite, contient des compréhensions très diverses et en fixe les formes par ses règles, je la nomme concorde (concordia : comme une alliance cordiale et une entente). Compréhension et concorde sont donc la même chose : volonté commune dans ses formes élémentaires, comprise comme compréhension dans ses rapports et actions particuliers, comme concorde dans sa force et sa nature générales.

X. — Structure des unités naturelles

Il résulte de ce qui précède que la compréhension est l'expression la plus simple de l'existence intime et de la vérité de toute véritable vie, habitation et action communes. Elle est donc d'une importance générale et primordiale pour la vie domestique ; et puisque le principe de celle-ci se trouve dans l'alliance harmonieuse homme-femme en vue de l'éducation de leurs

descendants, ainsi le mariage a-t-il plus particulièrement ce sens (de compréhension) comme rapport durable. L'accord tacite, comme on peut aussi l'appeler, quant aux obligations et aux droits, au bien et au mal, peut bien être comparé à une convention, à un pacte, mais seulement pour en faire ressortir énergiquement le contraste. Car on peut dire de la même façon que le sens des mots soit le même que celui des signes convenus et réfléchis : c'est pourtant le contraire. Convention ou pacte est une unité fabriquée, décidée ; promesse réciproque, par conséquent supposant la langue ainsi qu'une vue et une acceptation réciproques d'actions futures proposées, lesquelles doivent être exprimées dans des concepts clairs. Un tel accord peut être aussi implicite, comme s'il était réalisé, quand l'action est elle-même déterminée implicitement ; il peut alors, *par accident*, être tacite. Mais la compréhension est par nature muette parce que son contenu est inexprimable, infini, incompréhensible. Tout comme la langue n'est pas convenue, bien que, par elle, de nombreux systèmes de signes puissent être arrêtés comme concepts, la concorde ne peut davantage être construite quoique ce soit possible de bien des sortes de conventions. Compréhension et concorde, quand leurs conditions sont favorables, croissent et fleurissent de germes donnés. De même qu'une plante naît d'une autre plante, ainsi une maison (comme famille) descend d'une autre, ainsi le mariage découle de la concorde et des mœurs. Toujours ils sont précédés non seulement de faits semblables les conditionnant et les créant, mais aussi de faits généraux contenus dans ceux-ci et dans la forme de leur apparition. Cette communauté de volonté existe aussi dans les plus grands groupements comme expression psychologique du lien du sang, quoique plus dissimulée et n'apparaissant chez les individus que sous la forme organique. Comme la généralité d'une langue commune rapproche et lie les sentiments humains en tant que possibilité réelle de compréhension de la parole, ainsi il existe un esprit commun, mais plus encore ses plus hautes manifestations, mœurs, et foi communes, qui pénètrent les membres d'un peuple, symboles de son unité et de la concorde de sa vie, quoique sans certitude, mais qui en lui et de lui s'étendent avec une intensité croissante et gagnent pleinement toutes les branches et les rameaux d'une race ; de la façon la plus parfaite surtout les familles dont le parentage remonte à la formation primitive et importante d'une association organique des êtres, par le sang ou par alliance, qu'est la famille avant d'être la famille, instant où elle possède déjà une réalité semblable à la sienne. Mais à partir de ces groupes, et par-dessus eux, se forment, comme

leurs modifications, les complexes déterminés par le sol que nous distinguons d'après cette classification générale : A) Le pays ; B) La région ou la marche, et la représentation la plus intime de ces complexes ; C) le village. En partie en dehors, en partie à côté du village se développe la ville, trouvant son achèvement, non pas tant par des objets naturels communs que par un esprit commun qui en maintient la cohésion ; elle n'est, d'après son apparence extérieure, rien d'autre qu'un grand village, une pluralité de villages voisins ou un village entouré d'une enceinte, mais régnant comme un tout sur la région environnante et formant, en association avec celle-ci, une nouvelle organisation de la province d'une extension plus grande dans le pays ; une transformation d'une souche, d'un peuple. A l'intérieur de la ville cependant se forment, comme ses produits et ses fruits propres, l'association du travail, la corporation ou corps de métier ; et l'association du culte, la confrérie, la communauté religieuse qui est, en même temps, la dernière et la plus haute manifestation dont est capable l'idée de communauté. Mais aussi, d'une manière semblable, toute une ville, un village, un peuple, une souche, une génération ou une famille enfin, peut être représenté ou compris comme une espèce particulière de corporation ou de communauté religieuse. Inversement, dans l'idée de famille, en tant qu'expression générale de la réalité communautaire, sont contenues toutes ces formations diverses, et elles en proviennent.

XI. — Possession et jouissance. — Champ et maison

La vie communautaire est possession et jouissance *réciproques*, en même temps que possession et jouissance de biens *communs*. La volonté de la possession et de la jouissance est aussi celle de la protection et de la défense. Biens communs, maux communs ; amis communs, ennemis communs. Maux et ennemis ne sont pas les objets de la possession et de la jouissance ; ils sont les objets, non de la volonté positive, mais de la volonté négative, du dépit et de la haine, donc d'une volonté commune d'anéantissement. Les objets du désir, des vœux, ne sont pas des objets hostiles, mais se trouvent dans les représentations de la possession et de la jouissance même si, pour atteindre à celles-ci, la condition en est une activité hostile. La possession est en elle-même la volonté de conservation ; elle est elle-même jouissance, plus particulièrement contentement et accomplissement de la volonté, comme, par exemple, la respiration de l'air atmosphérique. Telles sont la possession et la jouissance que les hommes ont les uns des autres. Dans la mesure cependant où la jouissance se distingue de la

possession, par des usages particuliers, elle peut être nécessairement conditionnée par la destruction, c'est ainsi qu'on tue une bête avec la volonté de la manger. Le chasseur et le pêcheur ne veulent pas tant posséder le butin particulier que le déguster, encore qu'une partie de leur jouissance puisse être considérée de nouveau comme durable et, par conséquent, comme possession, par exemple, l'emploi des peaux, ou le stockage de provisions. Mais la chasse est elle-même en tant qu'activité qui se répète, conditionnée par la possession, même indéterminée, d'un district dont elle peut être comprise comme la jouissance. La raison doit tendre à conserver la disposition générale de celui-ci et son contenu, et même à l'agrandir, comme substance dont la modalité et le produit représentent le butin de chaque chasse. Telle est la substance de l'arbre dont on cueille le fruit, du sol qui porte des céréales. L'animal domestiqué, nourri et soigné, acquiert aussi une réalité analogue, qu'il soit employé comme serviteur et comme auxiliaire, ou pour offrir en jouissance des parties vivantes ou renouvelables de son corps. Des animaux sont domptés dans cette intention et par suite, le troupeau se présente vis-à-vis du spécimen particulier dont on jouit par la destruction, comme durable et acquis, donc comme propriété propre. Et la garde des troupeaux signifie de nouveau un rapport particulier avec le sol, le pâturage qui nourrit le bétail. Mais terrains de chasse et pâturage peuvent, dans les terres libres, être changés quand ils sont épuisés, les hommes délaissant les lieux avec bien et avoir y compris les animaux, pour en gagner de meilleurs. C'est seulement le champ labouré dans lequel l'homme associe la semence des plantes futures, des fruits passés, à son propre labeur, qui l'enracine, devient la possession des descendants successifs, et se présente, en relation avec les forces humaines sans cesse renaissantes, comme un trésor inépuisable ; même si ce n'est que progressivement, par une expérience croissante, un traitement raisonnable, la protection, les soins, que se crée une telle supériorité. Avec le champ se consolide la maison, de nomade qu'elle était, comme les hommes, les animaux, les choses, elle devient sédentaire comme la terre et le sol. L'homme se fixe doublement, à la fois par le champ cultivé et la maison habitée, donc par ses propres œuvres.

XII. — Tendance générale. — Schéma du développement

Dans le rapport constant du champ et de la maison se développe la vie communautaire. Celle-ci n'est explicable que par elle-même car son germe, donc sa réalité, quelle que soit sa force,

est la nature même des choses. La communauté existe en général entre tous les êtres organiques, la communauté humaine raisonnable entre les hommes. On distingue les animaux vivant en groupe et ceux vivant isolément, les animaux sociables et les animaux insociables, ce qui est exact. Mais on oublie de dire qu'il ne s'agit-là que de degrés et de manières différentes de vie commune, comme quand on dit que l'oiseau migrateur est différent du rapace. Et l'on omet que la vie collective est une donnée de la nature. Pour affirmer la séparation, il faut, en quelque sorte, en faire la preuve, c'est-à-dire : mettre en évidence les causes particulières qui produisent une séparation précoce ou tardive, la division de grands groupes en petits, le plus grand précédant le plus petit comme la croissance précède la reproduction (qui est considérée comme une croissance par delà l'individu). Et chaque groupe a la tendance et la possibilité de demeurer, malgré la division, dans les groupements séparés comme dans leurs membres ; d'être encore actif, de se manifester dans des membres représentatifs. Quand nous nous représentons, d'après cela, un schéma du développement émanant d'un centre de directions différentes, le centre symbolise l'unité du tout, et, dans la mesure où le tout se comporte comme volonté par rapport à lui-même, cette volonté doit exister d'une façon éminente dans ce centre. Mais dans les directions se développent des points, de nouveaux centres, et plus ceux-ci ont besoin d'énergie pour en répandre dans leur périphérie et pour s'entretenir, plus ils en enlèvent au centre primitif, lequel s'il ne peut s'adresser de la même façon à un autre centre plus primitif s'affaiblit nécessairement et devient plus impuissant à exercer son action par ailleurs. Quoi qu'il en soit nous prétendons que l'unité et la liaison se maintiennent et conservent force et tendance, comme une unité durable s'exprimant dans les rapports du centre principal envers les centres secondaires dépendant de lui ; que chaque centre est représenté par un centre semblable qui peut être appelé principal par rapport à ses membres. Même en tant que principal il n'est pas le tout ; il devient semblable à celui-ci quand il groupe autour de lui, sous la forme d'autres centres principaux, ceux qui lui sont subordonnés. Ceux-ci existent toujours comme symbole dans le Centre duquel ils dérivent ; par là, ils remplissent leur fonction naturelle quand ils se rapprochent corporellement de lui, se réunissent en un même lieu. Cela est nécessaire quand une action réciproque et secourable est exigée par les circonstances que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur. Ici repose donc une autorité et une force qui s'étend et se répand sur le corps et la vie de tous. De la même façon la possession de tous les biens réside d'abord

dans le tout et dans son centre, dans la mesure où il est considéré comme le tout. Les centres secondaires tiennent leur possession de lui et le manifestent d'une façon positive par l'usage et la jouissance ; il en est de même de tous les autres centres subordonnés. Cette observation nous ramène jusqu'à l'unité première de la famille, à la possession, à la jouissance et à l'usage communs. En dernier lieu, l'exercice de l'autorité ne regarde immédiatement ici que les individus personnels et ceux-ci seulement peuvent encore, en tant qu'unités dernières, en tirer la liberté et la possession pour eux-mêmes. Tout grand tout ressemble à une famille dispersée. Et quand bien même ce tout serait en quelque sorte d'une plénitude inférieure, il faudrait cependant que les dispositions de tous les organes et de toutes les fonctions que contient cette plénitude, fussent pensés comme existant en elle. L'étude de la famille est l'étude de la communauté elle-même, comme l'étude de la cellule organique est celle de la vie.

XIII. — La vie domestique. — Les trois sphères

Les traits essentiels de la vie domestique ont déjà été caractérisés, et se présentent ici sous un aspect nouveau. La famille domestique se compose de trois couches, ou sphères, qui se meuvent comme autour du même centre. — La couche intérieure est aussi la plus ancienne : l'homme et la femme, ou les femmes quand elles ont la même dignité les unes par rapport aux autres. — Suivent les descendants, et ceux-ci, fussent-ils mariés, subsistent dans la même sphère. — La couche extérieure est formée par les serviteurs : domestiques et servantes, lesquels se comportent comme une couche plus jeune ; ce sont des excroissances d'une substance plus ou moins semblable qui, autrement que des objets, et par force, appartiennent seulement à la communauté en tant qu'elles sont assimilées par la volonté et l'esprit communs et qu'elles pénètrent ceux-ci avec leurs propres volontés et s'y trouvent à l'aise. Il en est de même du comportement des femmes venant à leurs maris, de l'extérieur ; et comme, de cette union, naissent les enfants, ceux-ci forment, en tant que descendants et dépendants, un état intermédiaire entre l'autorité et la servitude. De ces éléments constitutifs, le dernier est le moins important ; mais il est en même temps la forme nécessaire par laquelle les ennemis ou les étrangers doivent passer pour pouvoir participer à la vie d'une famille ; ou encore les amis qui ne sont pas dignes d'une co-jouissance en qualité d'hôtes ; par sa nature cette co-jouissance n'est pas durable, mais, momentanément, elle se rapproche d'autant plus d'une participation à l'autorité que l'hôte

est reçu avec plus de respect et plus d'amour ; elle est considérée d'autant moins qu'elle ressemble à la servitude. L'état de servitude peut ressembler à celui des enfants, mais contrairement aussi se transformer en esclavage, quand la dignité de l'homme est avilie. Un préjugé aussi tenace qu'irréfléchi veut que la servitude soit indigne en elle-même et pour elle-même parce qu'elle est contraire à l'égalité humaine. En fait, un homme peut s'abaisser devant un autre dans des circonstances diverses, par instinct d'esclave, ou par peur, par habitude, par superstition, par calcul et par la froide connaissance de son intérêt, aussi profondément que l'insolence et la férocité d'un maître tyrannique ou cupide peuvent abaisser les personnes qui lui sont subordonnées, alors même qu'à l'encontre d'un contrat libre mais purement formel, il se permet de les oppresser et de les faire souffrir. Ces deux faits n'ont pas une relation nécessaire avec l'état de domestique, encore que cette relation paraisse vraisemblable. Si le maltraité consentant, comme le lécheur de bave, sont, par leur nature morale, des esclaves, le domestique qui partage la joie et la peine de la famille, qui porte à son maître le respect d'un fils d'âge mûr, qui jouit de la confiance au titre de compagnon ou même de conseiller, est, au contraire, moralement, un homme libre, même s'il ne l'est pas juridiquement. La situation juridique de l'esclave est de nature injuste parce que le droit veut et doit être raisonnable et, distinguant entre personne et chose, exige, en effet, la reconnaissance de l'être raisonnable comme personne.

XIV. — Économie domestique. — Foyer et Table

L'organisation de la maison est importante avant tout du point de vue de l'économie domestique, c'est-à-dire dans son aspect économique, comme communauté travaillant et jouissant ensemble. La jouissance qui se répète, semblable à la respiration, est la nutrition, d'où la fabrication et la préparation de la nourriture et de la boisson comme travail le plus indispensable et le plus régulier. Il a été remarqué déjà que le travail est partagé entre les descendants, et, de même que la forêt et le champ sont la sphère extérieure naturelle, ainsi le foyer et sa flamme vivante constituent le germe et l'essence de la maison même, le lieu où homme et femme, jeunes et vieux, maître et domestiques, se rassemblent pour participer au repas. Ainsi le foyer et la table prennent-ils une signification symbolique : celui-là incarnant l'énergie durable et vivante de la maison dans la suite des générations, celle-ci l'union des membres actuels dans la conservation

et le renouvellement du corps et de l'âme. La table est la maison elle-même en tant que chacun y a sa place et y reçoit la part qui lui est due. Alors qu'auparavant les associés se séparent et se divisent pour réaliser le même travail, ici se fait le regroupement pour le partage nécessaire de la jouissance. La jouissance commune des autres biens particuliers est semblable à celle que crée la division ou l'unité du travail. L'échange proprement dit est opposé à la nature de la famille ; il n'existe qu'au delà du partage et dans la mesure où les individus désirent une propriété indépendante et leur revenant, utilisant par exemple des objets que chacun peut avoir créés pour soi, en dehors de l'activité commune. La maison elle-même, comme unité, et par la main de son maître ou de son gérant, peut transformer le surplus de ses produits en formes apparemment utiles par le moyen de l'échange. Un tel échange ne peut être compris qu'en tant qu'il a lieu entre les familles d'une communauté se présentant elle-même comme une famille unique (comme dans le village, la ville, et entre ville et campagne dans une contrée ou le domaine d'une ville) ; il s'accomplit alors dans le calme et la paix, suivant des principes que la réflexion révèle justes, comme l'expression d'un partage régulier, semblable à la jouissance commune autour d'une table garnie. On remarquera qu'en cela résidera toujours, quoique très cachée, l'idée de l'échange, de la simple circulation des marchandises. Mais les manifestations d'une telle idée peuvent se retrouver loin d'elle, n'être plus que sa déformation, de sorte qu'en dernier lieu, pour être bien comprises, elles doivent être considérées en elles-mêmes et expliquées par les besoins et les volontés des individus.

XV. — Production complémentaire de la ville et de la campagne Forme de l'échange

Considérant la maison réelle, sous sa forme sensible, je distingue : 1) La maison isolée, c'est-à-dire celle qui n'appartient pas à un groupement de maisons, comme par exemple la tente mobile du nomade portée d'un lieu en un autre. Elle persiste aussi dans la culture actuelle, dans l'établissement de fermes propres et naturelles à la montagne, et dans les contrées basses et marécageuses. Pour ainsi dire, la ferme se maintient comme maison de maître ou maison d'origine dans la région, en dehors et au-dessus du village qui lui doit, par l'usage, des prestations comme à sa fondatrice et à sa protectrice. Mais 2) la maison de culture dans le village est le siège, propre et réel, de la culture normale du sol, elle est solidement fondée et d'une économie domestique

qui se suffit à elle-même pour tout besoin substantiel, économie se complétant par l'aide des voisins et par des aides communes (collaboration du forgeron du village, par exemple, ou d'autres artisans). Elle peut toutefois, dans une unité complète, contenir tous les ateliers, sinon sous un seul toit, du moins sous une seule direction. Un auteur renommé dans cette partie (Rodbertus) a défini le type de la maison classique (hellénique et romaine) par cette formule : *Nihil hic emitur, omnia domi gignuntur* (rien n'est acheté, tout est créé dans la maison) ; 3) La maison urbaine, ainsi que nous nous la représentons avec son caractère prépondérant de maison de patron a, pour ses besoins, recours à l'échange. Ce qu'elle fabrique elle-même (par ex. des souliers) n'est pas, pour la plus grande part, destiné à son seul usage ; si la ville, comme tout, est comprise comme une communauté de corporations, qui par l'activité exigeante de celles-ci pourvoit les maisons de ses citoyens, et par conséquent se munit elle-même, de choses utiles et bonnes, il faut cependant, puisqu'elle ne possède ni ne cultive de terrain personnellement, non plus que ses citoyens, qu'elle produise constamment des excédents afin de se pourvoir en aliments nécessaires dans les fermes des alentours. Ainsi se forme (pour une observation générale des phénomènes de culture les plus importants) l'échange entre la ville et la campagne où la campagne jouit de l'avantage reconnu qui consiste à donner la marchandise indispensable contre celle dont on peut se passer dans la mesure où la marchandise reçue ne consiste pas en appareils et autres moyens de l'économie, appareils et moyens qu'elle désire. La ville, de son côté, a l'avantage de la rareté et de la beauté de ses produits ; étant admis qu'une grande province n'assemble dans la ville qu'une sélection de la population rurale et que, par suite, la quantité des forces de travail qui produisent des excédents de froment et de viande sont, en quelque sorte, vis-à-vis de ceux qui fabriquent des objets de métiers et d'arts disponibles, dans la proportion de dix à un. De plus nous remarquons que personne ici, comme commerçant professionnel, ne se pressera, en concurrence avec les autres, à apporter sa marchandise au client, ni n'attend comme monopoleur le besoin urgent et par suite l'offre de ses acheteurs afin d'en tirer le plus haut prix possible. Ce sont-là des possibilités qui ne deviennent vraisemblables qu'à mesure que les non-travailleurs intermédiaires accaparent les produits. On peut donc présumer que, dans une association de la ville et de la campagne qui considèrent la même chose comme bonne et juste, qui conservent des rapports nombreux par la parenté et l'amitié, qui, en dehors des actes d'échanges, se réunissent dans des centres et des lieux saints

communs, on peut donc présumer, disons-nous, qu'un esprit fraternel du partage et du don offert de bon cœur demeure vivant avec une certaine force contre le désir naturel de garder « le sien » ou de tirer la plus grande quantité possible des biens étrangers. Des rapports semblables s'établissent aussi dans l'échange plus actif entre ville et ville, cependant moins favorisé dans le sens communautaire dans la mesure où la parenté et la proximité, ainsi que le caractère non commercial des habitants de la campagne, y contribuent moins que dans le rapport de ville à campagne. Par ailleurs, les fonctions les plus élevées dans un tel corps social, celles de la direction organique et intellectuelle, quand elles sont réunies, ne peuvent être comprises, en aucune façon, comme offre et vente de marchandises. Mais elles sont entretenues, nourries, soignées par la volonté commune, par les forces dont elle dispose, sous la forme de cadeaux d'honneur, de redevances et de corvées. L'échange de ceux-ci contre des services, quand ces fonctions s'avèrent susceptibles d'en rendre, n'est autre qu'une forme sous laquelle ce rapport est réciproquement exprimé d'une manière sensible. Sans doute il arrive que l'expression peut en être considérée comme adéquate, dans les limites où, généralement la capacité et le désir qui s'y rapporte peuvent être considérés comme une manière de s'acquitter d'une marchandise apportée au marché.

XVI. — Analogie de la maison. — Maison de maître Rapports de la propriété

D'après la maison nous considérerons ici, comme les formes les mieux délimitées de la possession et de la jouissance communes, le village et la ville. Avant la distinction de la maison et du village existe le clan qui a déjà été qualifié de famille avant la famille, et qui peut être aussi regardé, quoique cet aspect soit moins nettement marqué, comme le village avant le village. Car il contient assurément la possibilité de ces deux formes principales. C'est pour cela qu'en lui le caractère patriarcal (pour réunir ici toutes les dignités fondées sur la procréation) se mêle au caractère fraternel (pareil à celui de frère et sœur) ; la qualité de maître à celle de l'associé. Et, comme dans la communauté familiale, le premier de ces caractères, en particulier, prend le plus de valeur dans la communauté du village. Cependant l'esprit fraternel manque aussi peu là qu'ici la domination du père. Mais cette dernière seule, qui s'affirme puissamment dans le système de constitution du village est importante pour la

compréhension de l'Histoire, surtout comme fondement de la féodalité. En elle se conserve la croyance en la dignité d'une maison éminente par sa noblesse, même si les origines d'une telle croyance se perdent ; en elle aussi se maintient le respect de l'Age et de la descendance illustre qui relie directement le chef de clan, d'une façon réelle ou imaginaire à l'Ancêtre commun de tout le clan (en ligne droite et ininterrompue) et qui lui confère ainsi une origine divine et, par suite, facilement aussi une dignité divine. Mais aussi, par rapport à l'exercice de la fonction de chef, l'honneur et la reconnaissance reviennent au noble. Il est donc naturel qu'on lui offre les prémices des champs et les animaux domestiques nouveaux-nés, et que lors de l'occupation et du partage de la région soumise à sa direction, lui reviennent également, d'abord comme possession échangeable, puis durable, et par la volonté commune, les champs les plus proches et les meilleurs du domaine de culture, avant le tirage au sort ; il est naturel que lui revienne une participation plus grande, ou bien, quand le clan s'est séparé en plusieurs villages, une participation égale à chacun d'eux (ce qui a été le plus usuel dans le système agraire germanique). Il est naturel enfin que sa maison, sa ferme et son bien restent au milieu du village (des villages) ou (en montagne) au-dessus de celui-ci, distingué comme château-fort. Cependant la puissance véritable ne devient l'apanage du seigneur féodal que lorsqu'il remplit, au nom de la commune, des fonctions dont les résultats tournent surtout à son profit ; il en résulte que les fonctions elles-mêmes n'apparaissent bientôt plus que comme s'exerçant en son propre nom. Ceci se fait particulièrement sentir dans la gestion de la terre non partagée laquelle est d'autant plus vite abandonnée qu'elle est moins productive et moins intarissable : il s'ensuit qu'on délaisse plus vite la forêt que les pâturages, le désert plus vite que la forêt. Certes le sol désert n'est même pas considéré comme appartenant au domaine de culture de la région, mais comme revenant davantage à des communautés plus élevées (à la province ou au pays) donc régi par les maîtres de celles-ci qui, de nouveau, le donnent en fief à de plus petits barons. Un baron, à son tour, occupe avec ses gens ce qui paraît payer la culture ; car avec une population croissante il a, comme chevaliers, chasseurs et guerriers, une suite sans cesse plus nombreuse de serviteurs à rassembler autour du lieu de sa ferme ; ceux-ci en fin de compte, dépensent plus que ne peuvent rapporter les butins de chasse et de guerre ajoutés aux redevances et revenus agraires propres du seigneur. Ils s'établissent donc eux-mêmes éleveurs et cultivateurs et, pour cela, sont dotés d'un fonds de bétail (d'où le nom : fé-od) d'ustensiles d'exploitation

et restent ainsi d'autant plus liés au seigneur et astreints au service de la cour et de l'armée. Ils ont leur propriété. Mais celle-ci ne provient pas directement, comme celle des citoyens libres, de leur propre association, la commune, mais de la communauté avec leur seigneur qui continue de la détenir comme propriété supérieure — où les idées antérieurement distinguées de domination du sol et de propriété du sol trouvent leur union. Toutefois quand cette propriété supérieure en vertu de sa constitution véritable et fondée, c'est-à-dire d'après la nature de la chose et de sa provenance (la concorde et la coutume) appartient à la communauté unique de la commune et du seigneur, il peut se faire que ce dernier ait l'occasion et la tentation, surtout en ce qui concerne les parties de valeur inférieure, d'exercer purement ce droit de propriété comme son droit particulier, et, finalement, de rabaisser aussi les individus libres à un état semblable à celui de leurs voisins dépendants, leur propriété à un droit de simple jouissance accordé par sa grâce (Dominium utile) ; tentation que les individus libres provoquent eux-mêmes en ayant besoin de protection et d'autres légers services contre les associations supérieures. De telle sorte qu'en dernier lieu n'existe plus dans la région une propriété relative, commune et partagée, mais absolue, individuelle et indivise, celle du seigneur ; et, pour elle, il sera, ou bien exigé des services et des travaux hors de proportion avec la plus grande possibilité physique des exploitants, ou bien définis et mesurés, mais peut-être excessifs ; il en résulte alors un rapport contractuel libre du bail lequel dans son contenu réel, par le capital et la culture du fermier peut éventuellement se développer en pleine opposition avec ces services et travaux, mais n'est malgré le changement des circonstances, qu'un nom différent ou une forme juridique normale du même état. Cependant, d'un autre côté, il se peut aussi que, soit par la propre volonté du seigneur, soit par l'effet supérieur d'une ordonnance obligatoire, toute dépendance de la propriété paysanne subordonnée soit levée, et celle-ci déclarée individuelle et absolue dans le même sens que l'est devenue la propriété supérieure. Dans tous ces cas a lieu d'abord une séparation par le droit ; en réalité des rapports communautaires peuvent se maintenir là où ils ont existé. Mais aussi la pression et la résistance correspondant d'une part à la seigneurerie, de l'autre à l'assujettissement, peuvent durer et se renouveler, si la seigneurerie subsiste par la supériorité de la grande propriété sur la petite.

XVII. — Commune rurale et bien communal La commune comme économie domestique Organisation économico-communiste

Mais la grande diversité de ces rapports, qui sont largement modifiés quand, à la place du seigneur, se trouve un collège spirituel, couvent ou autre corporation, ne peut même pas être ébauchée ici. Il est seulement important de remarquer partout, combien dans toute la culture du village ainsi que dans le système féodal reposant sur elle, dominent l'idée d'un partage naturel, et celle d'une origine sacrée de même que toutes les réalités de la vie et les idées correspondant à son organisation véritable et nécessaire ; combien peu au contraire s'exercent et agissent ici les concepts d'échange et d'achat, de contrat et de statut. Le rapport entre commune et seigneur, plus encore celui entre la commune et ses habitants, n'est pas fondé sur des contrats mais, comme ceux de la famille, sur la compréhension. La commune, là aussi où elle comprend le seigneur, est, dans son rapport nécessaire avec la terre, semblable à une seule économie domestique indivise. Le bien communal est l'objet de son activité et de ses soins déterminés soit par les buts communs du tout, soit par les buts semblables et associés des membres : le premier aspect se révèle mieux dans l'exploitation des forêts communes, le second dans celle des pâturages communs. Mais aussi les champs et les prés partagés n'appartiennent que pour un « temps fermé » à des familles de cultivateurs particulières ; la moisson terminée, les clôtures sont abattues et le sol revient au bien communal comme partie du pâturage. Et de même dans tout usage particulier, l'habitant de la commune est diversement « limité par le droit commun qui le domine, dans la mesure où l'obligation agraire dans l'exploitation de ses prés, champs et vignes, le lie à l'organisation commune. Ce droit a, d'ailleurs, à peine besoin, à cet égard, d'une expression déterminée pour obliger le cultivateur particulier à l'assolement traditionnel, aux époques traditionnelles du travail et de la récolte. Car c'est pour lui une impossibilité réelle et économique d'émanciper de l'économie commune son exploitation particulière qui ne peut vivre sans le droit commun complétif et créateur. Les particularités, spécialement le temps d'ouverture et de fermeture des champs et des prés, se maintiennent par un usage antique. Mais en tant que celui-ci ne suffit pas ou a besoin d'une modification, la décision commune entre en jeu. Car la commune ferme et ouvre les champs et les prés, détermine les domaines destinés aux cultures d'été, d'hiver, et à mettre en friche, détermine l'époque de l'ense-

mencement et de la récolte, règle la vendange, fixe même plus tard, le salaire pour l'époque de la récolte. Elle a charge aussi de veiller à ce que la façon d'exploiter les domaines soumis à l'obligation agraire en usage jusque-là ne soit pas délibérément modifiée et, par suite la communauté de la terre brisée..., à ce que ne soient pas amoindries dans le droit commun, toutes les charges et contraintes du bien particulier dans le domaine communal, issues de la complexité des parcelles de terre. A cette activité appartient, d'après son origine, le droit du voisinage en général en tant que celui-ci était, au début, plus une émanation du lien associatif entourant toute la région qu'une modification individuelle (considérée en elle-même comme absolue) d'une propriété reposant sur le fait particulier de pièces de terre voisines ». (D'après D. Gierke : « Le droit commun allemand », t. 2 : « Histoire de l'idée de la corporation allemande », pp. 216-218.) D'autre part, un connaisseur des cultures indiennes (cultures de la terre) décrit celles-ci semblables aux organisations primitives de l'Ouest, et la commune comme un corps organisé dépendant de lui-même et agissant par lui-même. « Elle renferme effectivement un ensemble presque complet d'occupations et de membres exploitants qui la rend capable de poursuivre sa vie collective sans le secours d'une personne ou d'une corporation étrangère. En dehors du chef ou du conseiller qui, dans une certaine mesure, exerce une puissance judiciaire et légale, elle comprend une police de village et contient des familles distinctes, aux métiers héréditaires : le forgeron, le bourrelier, le cordonnier. Là, se trouve le prêtre de Brahma pour l'accomplissement des cérémonies, et même la danseuse pour le service des fêtes. Régulièrement il existe un comptable communal... et la personne qui remplit cette fonction héréditaire est en réalité aussi bien un domestique de la commune qu'un de ses membres constituants. Il est payé quelquefois par une dotation de céréales, plus souvent par l'attribution d'un morceau de la terre cultivée comme propriété héréditaire de sa famille. Ce qu'en outre il peut exiger en marchandises fabriquées est limité par une base usuelle des prix de laquelle on s'écarte rarement. C'est l'assignation d'un lot déterminé dans le domaine exploité à des corporations particulières qui permet de supposer que les groupes teutoniques primitifs se suffisaient à eux-mêmes d'une façon semblable. » (Sir H. S. Maine, « Village Communities in the East und West », p. 125 *f.*) Et ceci est confirmé par la description de la province allemande. « Pour les buts de la commune, en tant que telle, le bien communal était utilisé, d'après la représentation actuelle, dans la mesure où, par lui, les conseils, fonctionnaires

et serviteurs recevaient leurs traitements et indemnités. Parfois des fiefs étaient séparés qui leur étaient dévolus à titre de propriété privée. Mais presque partout on leur accordait, en bois et pâturages, des avantages spéciaux ayant le caractère de salaire. C'est à cette variété qu'appartenaient les privilèges des conseillers de province, des forestiers, jusqu'à ce que la transformation de la fonction en droit de seigneur les eut modifiés. Il en était de même des revenus et des avantages des fonctions des juges de village et de campagne ; mais tout particulièrement des droits de jouissance reposant de façons diverses sur une concession de la collectivité aux échevins, jurés, garde-forestiers, garde-champêtres, meuniers, huissiers, bergers et autres fonctionnaires de la commune qui, souvent, de par leur fonction, étaient désignés clairement et traités par une indemnisation de leur peine. Les droits des prêtres et des instituteurs étaient, eux aussi, constitués de la même manière. Et enfin les revenus communaux des ouvriers chargés par la commune ou le seigneur de l'exploitation industrielle de la région, avaient, la plupart du temps, le même caractère. Car les ouvriers étaient considérés comme des employés de la commune et, comme tels, n'étaient pas seulement autorisés mais obligés de travailler exclusivement ou d'abord pour elle et ses membres, ou bien aussi de fournir une certaine quantité de travail soit contre une somme convenue, soit contre des dons. Mais les revenus leur étant accordés par le bien commun, revenus qui seuls rendirent possible l'exploitation des métiers et furent en même temps, considérés comme dédommagement pour cette exploitation, se présentèrent comme une sorte de salaire. Dans tous ces cas, le fait où nous sommes inclinés à voir une utilisation du bien commun pour le payement de services particuliers rendus à la commune, apparaît en même temps à l'esprit communautaire comme une utilisation du bien commun pour les besoins immédiats de tous. Car le représentant, le fonctionnaire, le serviteur aussi bien que les ouvriers employés sont mandatés tout simplement par la collectivité et lui sont utiles dans leur multiplicité comme dans leur ensemble. » (D'après Gierke, p. 239 *f.*) Ils sont comparables aux organes de son corps. L'organisation de la vie commune est économique, c'est-à-dire communautaire (communiste).

XVIII. — La Ville. — Le métier comme art. — Art et religion La Ville et le Commerce

La ville est aussi, d'après la description aristotélicienne et d'après l'idée qui ressort de ses manifestations naturelles, une

économie domestique se suffisant à elle-même, un organisme commun et vivant. Quelle que soit d'ailleurs sa formation empirique, d'après son existence elle doit être considérée comme un tout par rapport auquel les individus et les familles qui la composent sont dans une dépendance nécessaire. Elle est ainsi, avec sa langue, ses coutumes, sa croyance autant qu'avec son sol, ses bâtiments, ses trésors, un tout durable qui survit à beaucoup de générations, et, en partie par lui-même, en partie par l'hérédité et l'éducation des maisons bourgeoises, renouvelle sans cesse un caractère et une façon de penser dont la nature reste immuable. Et quand, par sa propriété propre ou celle de ses habitants, ou par un rapport régulier avec les environs, elle est sûre de sa nourriture et de la matière première de son travail, la plénitude de sa force se consacre alors à l'activité plus délicate du cerveau et des mains, laquelle représente, par l'incarnation dans une forme agréable, c'est-à-dire harmonieuse, du caractère et de l'esprit commun, la nature générale de l'art. Car d'après sa tendance, et de la façon dont il est conditionné par un style quelconque de la commune ou de ses corps, tout métier urbain est un art véritable, même si, dans certaines branches, cette tendance ne peut se développer que d'une manière restreinte ; mais, comme art, le métier existe d'abord pour les besoins de la collectivité : pour les maçons, c'est l'art de bâtir des tours, des portes pour les hôtels de ville et les églises ; la plastique et la peinture existent pour la décoration extérieure et intérieure de ces bâtiments, pour perpétuer et honorer le souvenir des divinités et des hommes supérieurs au moyen de l'image, mais aussi et surtout pour rendre plus sensible la dignité et l'éternité. La liaison étroite, spécialement de l'art et de la religion (L'art repose, comme l'a dit Gœthe, sur une sorte de sens religieux) est déjà fondée dans la vie de la famille. Tout culte est familial, le culte de la maison, le culte du foyer et de l'autel sont, à l'origine, les mêmes et les plus forts ; et le culte lui-même est un art. Ce qui est fait pour les morts, pour les honorer, est d'un caractère cérémonieux et sérieux, d'une manière posée et mesurée en vue de conserver et par suite de faire naître un tel caractère. Ici, l'on considère strictement l'agréable dans les dispositions de la langue, des actes, des œuvres, et c'est ce qui a en lui-même une mesure — un rythme et une harmonie — mais aussi ce qui convient à la sensibilité calme de celui qui en jouit comme s'il l'avait personnellement créé. Le désagréable, sans mesure, contraire à l'usage, est détesté et repoussé. L'ancien et l'habituel peuvent assurément, dans le culte, arrêter la recherche de la beauté, mais seulement parce que l'ancien comporte, pour l'habitude et le sentiment de vénération,

une beauté et une sainteté propres. Cependant dans la vie urbaine l'attachement à la coutume cède ; le désir de créer prédomine. Par la même occasion l'art de la langue recule devant l'art imagé, ou bien celui-ci s'associe à celui-là et se l'assimile. La religion, orientée, surtout dans ses débuts, vers la considération de la mort, a gagné dans la vie du village, en tant que vénération des puissances naturelles, un point de vue plus joyeux. Dans des fantaisies monstrueuses se manifeste l'allégresse d'un devenir toujours renaissant. Les démons qui, comme ancêtres ne sont que des esprits calmés ayant une existence souterraine ressuscitent comme des dieux et sont élevés au ciel. Mais aussi la ville rapproche ses dieux d'elle-même en reproduisant et en contemplant tous les jours leurs images, comme cela n'existait autrefois que dans les lares des maisons qui maintenant s'effacent peu à peu. En même temps les dieux, graduellement descendus du ciel, reçoivent une signification plus réfléchie : ils deviennent la représentation de la pureté des mœurs, de l'activité, de la bonté ; leurs prêtres deviennent des maîtres et les prédicateurs de la vertu ; par là seulement s'achève l'idée de la Religion. Un tel élément s'avère d'autant plus nécessaire que la vie urbaine devient plus diverse et plus nuancée, que la parenté et le voisinage, comme fondement d'activité et de sentiments amicaux et aussi de connaissance intime et de bonté réciproque, perdent leur force et doivent la limiter à des sphères plus étroites ; il faut alors que l'incitation à l'art en tant que pratique sacerdotale soit d'autant plus vivante ; car le bien et le noble, et par là le sacré, doivent être perçus par les sens pour agir sur la pensée et la conscience. Aussi arts et métiers sont-ils perpétués, comme une foi religieuse, même comme mystère et comme dogme, par l'étude et par l'exemple ; ils se conservent d'abord dans la famille, sont transmis aux fils, partagés entre frères ; et ainsi la corporation se rattache, comme un clan, à un ancêtre, inventeur de l'art, qui régit l'héritage commun, et représente une « fonction » de la commune urbaine comme membre intégrant de l'ensemble des citoyens. Mais à mesure que la nature de la ville se compose de plus en plus d'ouvriers et d'artistes, arts et métiers atteignent une liberté complète et une domination par rapport à la collectivité. La ville devient la gardienne de leur paix commune et du règlement dans lequel cette paix s'exprime comme organisation de travail à l'intérieur et à l'extérieur. Ce sont des règlements sacrés, émanation significative et directe des mœurs. La corporation est une communauté religieuse ; et de même la ville. Et ceci posé, toute l'activité productrice d'une ville achevée, qu'on la situe dans le monde hellénique ou ger-

manique, ne peut pas être comprise si l'art comme la religion ne sont pas tenus pour les intérêts les plus hauts et les plus réels de toute la ville, donc de son gouvernement, de ses États et de ses corporations, et ne sont pas considérés comme le contenu de la vie quotidienne de ceux-ci, comme la mesure et la règle, active et valable, de leurs écrits et de leurs efforts, de leur devoir et de leur droit. La Cité, dit Platon (dans les Lois) est un vrai drame. Sa conservation dans la santé et la force est elle-même un art ; de même qu'une conduite raisonnable et vertueuse est l'art de chaque homme individuel. C'est la raison pour laquelle l'achat et la vente de marchandises sont, avec les règlements si importants des entrepôts et des marchés, non pas l'affaire d'individus entreprenants, mais la sienne propre, de même que l'exploitation directe ou exercée en son nom par une fonction. Le Conseil aura soin que les choses dont la ville a elle-même besoin, ne soient pas exportées, ou que des objets nuisibles ne soient importés ; la corporation particulière, que les objets vendus par ses maîtres soient dignes et bons ; l'église ou le clergé s'occupera de détourner les effets dissolvants du commerce et de la conduite. Le caractère commun de la ville ainsi marqué, l'historien de l'économie le considère avec juste raison d'un point de vue exclusivement commercial et politique. Quelques phrases significatives de Schmoller (« Chronique de la législation, etc. », VIII, 1) confirment ce sens. Il montre nettement « le rapport de chacune des dispositions économiques sociales réelles avec les corps politiques importants ». On peut dire d'après cela : « Le village est un système économique et commercial fermé, pour soi » (on pourrait mettre ici, sur la même ligne que le village, en ce qui concerne la culture germanique, la cour féodale et le couvent). « Comme la commune rurale avec ses organismes, la ville se développe bien plus encore en un corps économique ayant une vie unique, dominante, énergique... » « Chaque ville, surtout chaque grande ville, cherche à former en elle-même un tout économique, à étendre le plus possible vers l'extérieur la sphère de son économie et de sa puissance. » Et ainsi pour le reste.

DEUXIÈME PARTIE

THÉORIE DE LA SOCIÉTÉ

XIX. — Fondement négatif. — Égalité de valeur Le jugement objectif

D'après la théorie de la société, celle-ci est un groupe d'hommes qui, vivant et demeurant, comme dans la communauté, d'une manière pacifique les uns à côté des autres, ne sont pas liés organiquement mais sont organiquement séparés ; tandis que, dans la communauté, ils restent liés malgré toute séparation, ils sont, dans la société, séparés malgré toute liaison. Par suite, il n'existe pas ici d'activités qui pourraient être dérivées d'une unité *a priori* et d'une façon nécessaire ; qui donc, dans la mesure où elles sont produites par l'individu, expriment en lui la volonté et l'esprit de cette unité, donc se réalisent pour ceux qui sont associés avec lui comme pour lui-même. Ici, chacun est pour soi et dans un état de tension vis-à-vis de tous les autres. Les domaines de l'activité et de la puissance sont nettement limités les uns par rapport aux autres, de telle façon que chacun en défend à l'autre le contact et l'entrée, puisque ceux-ci sont considérés comme action ennemie. Une telle conduite négative est normale, elle est le fondement de la position de ces « sujets-forces » les uns vis-à-vis des autres, et caractérise la société dans l'état de paix. Personne ne fera quelque chose pour un autre, personne ne voudra accorder ou donner quelque chose à un autre, si ce n'est en échange d'un service ou d'un don estimé au moins équivalent au sien. Il est même nécessaire que don ou service lui soient plus utiles que ce qu'il donne, car seule la réception de quelque chose lui paraissant meilleur le décidera à faire le bien. Mais si chacun a cette volonté, il est évident que la chose « a » pour le sujet B peut être meilleure que la chose « b », et de même la chose « b », pour le sujet A peut être meilleure que la chose « a » ; mais d'après ces relations « a » ne peut pas être en même temps meilleur que « b » et « b » meilleur que « a ». Ainsi se pose la question : dans quel sens, en général,

peut-on causer de bien ou de valeur de choses dépendant de telles relations ? A quoi l'on peut répondre : dans la représentation ici donnée tous les biens sont supposés séparés comme leurs sujets ; ce que quelqu'un possède et ce dont il jouit, il le fait d'une façon exclusive par rapport à tous les autres ; il n'existe pas en réalité, ici, de bien commun. Un tel bien peut exister par une fiction des sujets ; celle-ci n'est cependant pas possible autrement que par la construction d'un sujet commun ayant une volonté imaginée, auquel doit se rapporter cette valeur commune.

De telles fictions ne sont cependant pas inventées sans une raison suffisante. Cette raison existe déjà dans l'acte simple de la donation et de la réception d'un objet, dans la mesure où, par là, a lieu un contact et la constitution d'un domaine commun voulu par les deux sujets, lequel domaine persiste pendant la durée de la « transaction » ; cette durée peut être considérée comme très courte, ou égale à zéro, mais peut être aussi représentée comme étendue à volonté. Pendant ce temps, telle partie se détachant, par exemple, du domaine de A a cessé entièrement d'être sous la volonté et sous la puissance de celui-ci ; elle n'a pas encore commencé d'être entièrement sous la volonté et la puissance de B : elle est encore sous la domination partielle de A et déjà sous la domination partielle de B. Elle est dépendante des deux sujets dans la mesure où leurs volontés y sont également dirigées, comme c'est le cas tant que dure la volonté de donner et de recevoir. Elle est un bien commun, une valeur sociale. La volonté commune en rapport avec cet acte et s'y trouvant liée *peut* maintenant être considérée comme un tout, qui exige d'être accompli par chacun jusqu'à l'achèvement de l'acte double. Elle *doit* être considérée comme une unité en tant qu'elle est comprise comme sujet ou en tant qu'on lui attribue un sujet ; car penser quelque chose comme existant ou comme objet et le penser comme unité, c'est la même chose. Ici cependant il faut distinguer avec soin si un tel ens-fictivum n'existe que pour la théorie, et pour combien de temps, ou bien s'il existe aussi dans la pensée de ses propres sujets pour un but déterminé ; (ce qui suppose d'ailleurs qu'ils sont déjà capables d'une volonté et d'une action communes) ; car c'est encore autre chose quand ils sont seulement représentés comme participant à la causalité de ce qui est objectif dans le sens scientifique (dans la mesure où il est ici ce que tous doivent penser dans des conditions données). Et il faut sans doute comprendre que chaque acte de la donation et de la réception, de la manière indiquée, doit contenir implicitement une volonté sociale. Par ailleurs cette action n'est pas concevable sans son fondement ou son but, c'est-à-dire la

contrepartie supposée et par suite la réception ; *mais puisque cette dernière action est conditionnée à son tour de la même manière*, aucune ne peut précéder l'autre, elles doivent coïncider dans le temps, exprimer d'une façon différente la même pensée : la réception est égale à l'abandon d'une quantité donnée ; de sorte que, l'échange lui-même, comme acte unique est le contenu de la volonté sociale fictive. Par rapport à cette même volonté les biens ou les valeurs échangées sont équivalents. Son jugement s'exprime par l'équivalence ; il est valable pour les deux sujets dans la mesure où ils l'ont fixé dans leur accord, et par suite valable aussi uniquement pour la durée de l'échange. Pour qu'ainsi délimité il soit objectif ou universellement valable, il doit apparaître comme un jugement rendu par tous. Par conséquent, tous doivent avoir cette volonté unique ; la volonté de l'échange se généralise ; tous prennent part à l'acte particulier et le confirment, il devient absolument public. Au contraire, la généralité peut aussi refuser cet acte particulier ; elle déclare que « A » n'est pas égal à « B », mais plus petit ou plus grand que « B » ; c'est-à-dire que les objets ne sont pas échangés d'après leur valeur réelle. La valeur réelle existe par rapport à tous, pensée comme un bien social commun. Elle est constatée quand personne n'apprécie l'un des objets plus ou moins par rapport à l'autre. Elle est ce qui est raisonnable, juste, réel, sur quoi tous sont d'accord non par hasard, mais d'une façon nécessaire ; de sorte qu'ils s'accordent tous sur cela et peuvent être considérés comme associés tous dans la personne du juge jaugeant, pesant et savant, qui rend le jugement objectif. Tous doivent reconnaître celui-ci, se diriger d'après lui dans la mesure où ils ont, eux-mêmes, une raison et une pensée objective, employant par conséquent la même mesure, pesant avec la même balance.

XX. — La valeur comme qualité objective Quantités du travail nécessaire

Et maintenant qu'est-ce qui peut représenter la mesure ou la balance dans la comparaison réfléchie ? Nous connaissons cette « propriété » dont la quantité doit être exprimée par ce contrôle solide et nous l'appelons « *valeur* ». Mais elle ne peut plus du tout être comprise ici comme « *bien* » dans la mesure où le bien est quelque chose qui est ressenti par un sujet réel : car la diversité d'une telle sensation par rapport au même objet est la condition de l'échange raisonnable. Par opposition, nous cherchons l'égalité des valeurs d'objets différents dans un jugement objectif. L'appréciation naturelle compare des objets appartenant à la

même espèce et ici les conditions de l'acceptation ou du refus sont plus fortes ou plus faibles suivant qu'elles paraissent être conformes ou contraires à l'idée d'une chose donnée. Dans ce sens, on peut aussi déterminer l'espèce générale d'objets utiles pour désigner les uns comme nécessaires, les autres comme superflus, pour faire ressortir les uns comme très désirables et rejeter les autres comme très nuisibles ; mais alors il faudrait considérer l'humanité comme un tout ou comme une communauté d'hommes vivant d'une manière semblable à celle de l'individu et par conséquent ayant des besoins, une volonté unie, et par conséquent partageant l'utile et le nuisible (le jugement par exemple étant représenté en même temps comme subjectif). Mais quand on affirme l'égalité de valeur de deux choses échangées, on n'exprime aucunement l'opinion qu'elles soient utiles ou nécessaires d'une manière semblable pour un être collectif. Il faudrait alors aussi démontrer la possibilité pour quelqu'un d'acheter des objets absolument nuisibles. Mais ceci serait monstrueux et utopique. On peut dire toutefois avec raison que le jugement, tel qu'il est déterminé par le désir, soit faux ; donc, que plus d'un acquiert par l'échange un objet qui lui soit nuisible ; mais il est clair que l'alcool est, quoique nuisible pour le travailleur, entièrement utile pour le distillateur, non pas en tant qu'il le boit, mais en tant qu'il le vend. En général pour qu'un objet puisse compter comme valeur sociale il faut seulement que d'une part il soit possédé exclusivement par rapport aux autres, et que, d'autre part, il soit désiré par un spécimen quelconque de l'espèce humaine ; toutes ses autres propriétés sont par ailleurs indifférentes. Qu'il ait une certaine valeur ne veut donc jamais dire qu'il soit pourvu d'une plus grande utilité. La valeur est une qualité objective : comme la longueur pour la vue et le toucher, la pesanteur pour le toucher et le sens musculaire ; ainsi en est-il de la valeur pour la compréhension sociale saisissant et comprenant les réalités. Celle-ci considère les choses et les examine pour se rendre compte si elles peuvent être formées rapidement ou si elles demandent beaucoup de temps ; si elles se laissent travailler facilement ou si elles exigent de lourds efforts ; elle mesure leur réalité d'après leur possibilité et fixe leur vraisemblance. Ceci est le seul critérium subjectif de la valeur pour *l'échangeur* raisonnable, absolu pour la société *échangiste*. Affirmer cela, ne signifie rien d'autre que chaque homme raisonnable a (ou doit avoir) par rapport à des objets mis en vente, la pensée que ceux-ci coûtent quelque chose, d'après leur nature, pour exister en général ou en particulier en ce lieu et en ce moment ; soit qu'ils ont coûté d'autres objets contre lesquels ils auraient été échangés, soit le

travail, ou enfin les deux. Mais la société humaine, cette fiction, n'échange rien ; il faudrait pour cela qu'elle fût comprise comme personne particulière (ce qui est encore en dehors de toute question ici). Donc puisque les hommes n'échangent qu'entre eux, il n'existe nul autre être qui puisse leur être opposé ; par suite, les objets ne leur coûtent que peine et travail ; quoique le vol comme l'échange supposent déjà l'existence des objets, en dehors du travail créateur et générateur de la matière, cause de leur présence en un temps déterminé, auquel peut encore s'ajouter le travail extérieur du mouvement dans l'espace, cause de leur présence en un lieu déterminé. Pour la société, les objets sont donc tous égaux, et chacun en particulier, de même que leur quantité ne signifie pour elle qu'une certaine quantité de travail nécessaire : par conséquent, si un travail est plus rapide qu'un autre, l'un plus productif que l'autre, autrement dit s'il crée les mêmes objets avec une moindre peine (par une adresse plus grande ou de meilleurs outils) c'est en lui et par lui que seront résolues toutes différences en quantités d'un travail égal et moyen. Ce qui revient à dire que l'échange des produits devient plus général, plus social, qu'en particulier chacun tient sa marchandise à la disposition de tous, et que tous sont capables de créer le même produit, mais que pour des considérations personnelles et par choix, chacun se limite à celui dont la fabrication lui est la plus facile. De telle sorte qu'un travail social par sa nature n'est pas divisé ou ne se divise pas tant du fait que des arts particuliers ont été formés, hérités ou appris, mais bien plus parce que les sujets choisissent une partie du travail qui répondra le mieux au prix qu'en donne la société, donc exigeant la plus petite quantité possible de travail superflu. Ainsi peut-on considérer la société comme si, en réalité, elle était constituée d'individus séparés qui, dans l'ensemble, agissent pour toute la société en tant qu'ils paraissent agir pour eux, et qui agissent pour eux en tant qu'ils paraissent le faire pour la société. Par une division et par un choix sans cesse renouvelés, le particulier arriverait donc en dernier lieu à un travail réellement égal et simple, comme un atome, qu'il apporterait au travail collectif et par lequel celui-ci serait constitué. Ensuite, par l'échange, chacun se débarrasse de valeurs qu'il ne peut utiliser pour s'approprier une valeur égale qu'il peut utiliser. Comment cependant la structure réelle de la société se comportera-t-elle vis-à-vis d'une telle compréhension, le cours et la fin de cette discussion le montreront.

XXI. — La marchandise comme valeur La valeur comme marchandise L'argent. — La monnaie de papier

Si maintenant l'échange de marchandise contre marchandise était le procédé permanent en dehors duquel rien d'autre n'existât, chaque producteur de marchandise se trouverait dans une dépendance complète en regard des autres producteurs en tant que sa contribution serait destinée à lui procurer une participation à toutes les autres marchandises utilisables et à pourvoir, en outre, au remplacement de ses instruments de travail (ici est supposée non l'analogie, mais la différence des besoins de tous). Ceci représente la dépendance de chacun vis-à-vis de la société, dépendance qui contient cependant aussi une supériorité relative sur la société, disposant, dans une certaine mesure de celle-ci. Par suite la situation se présente successivement sous le signe de « la demande » et sous le signe de « la commande » : celle-là caractérisée par l'offre de la marchandise comme valeur, celle-ci par l'offre de la valeur comme marchandise. Mais quand par exemple il existe une marchandise commune qui par la reconnaissance de tous, c'est-à-dire par la volonté de la société, reçoit sa marque comme telle, cette marchandise représente alors, comme étant la plus désirée, une supériorité sur n'importe quelle autre, que son détenteur cherche à obtenir par l'échange. Elle représente l'idée abstraite de la valeur. Il n'est pas exclu par là qu'elle ait une valeur en elle-même pourvu qu'elle la représente seulement sous une forme commerciale, divisible en parties égales, facilement vérifiable comme les autres propriétés connues, attribuées surtout aux métaux dits précieux ; celles-ci sont aussi nécessaires pour mesurer les valeurs et pour fixer leurs rapports par des prix de la même unité que la mesure dans laquelle les poids et les masses spécifiques des corps sont exprimés. La société qui possède de l'or et de l'argent (car ils n'appartiennent à personne en particulier en tant que monnaie : l'argent n'a pas de maître) (1) détermine en quantités de ces métaux les valeurs marchandes des produits, valeurs par rapport auxquelles la convenance des vendeurs et des acheteurs ne peut élever ou abaisser leurs objets et leurs propositions que dans des limites très étroites. Mais plus purement encore que par n'importe quel « jeton » *l'idée de l'Argent* est représentée par un produit dénué de valeur, comme l'est un papier pourvu d'un signe, qui reçoit

(1) En français dans le texte.

donc non seulement sa signification mais aussi sa valeur uniquement de la société et n'est pas destiné à être utilisé autrement que dans l'usage social de l'échange. C'est pour cela que personne ne peut posséder cette monaie pour elle-même, mais chacun pour s'en débarrasser. Alors que tous les autres objets sont valables aussi longtemps qu'ils gardent, et dans la mesure où ils la gardent, une signification intrinsèque utile ou agréable aux yeux de leur possesseur, cet objet abstrait n'est valable qu'aussi longtemps qu'il peut, et dans la mesure où il le peut provoquer chez le non-possesseur une tentation et l'idée qu'il exercera à son tour, la même action sur les autres. D'autre part, chaque objet en tant que marchandise a une participation à cette qualité et non-valeur de la monnaie. Dans une certaine mesure, chaque marchandise est de la monnaie et elle est d'autant meilleure, qu'elle en est (plus apte à la concurrence). La société représente sa propre idée par la monnaie de papier ; elle la met en circulation en lui donnant cours. Ceci vaut dans la mesure où l'idée de valeur est inhérente à l'idée de société comme contenu nécessaire de sa volonté. Car la société n'est rien d'autre que la raison abstraite — à laquelle participe chaque être par la compréhension — dans la mesure où elle est considérée comme voulant et agissant. La raison abstraite est, d'un point de vue spécial, la raison scientifique dont le représentant est l'homme qui reconnaît les relations objectives, c'est-à-dire l'être pensant par concepts. Par suite, les concepts scientifiques qui, d'après leur origine habituelle et leur constitution d'après les choses, sont des jugements par lesquels les complexes sensitifs reçoivent des noms, se comportent à l'intérieur de la science comme les marchandises à l'intérieur de la société. Ils sont groupés en système comme les marchandises au marché. Le concept scientifique supérieur, dont le nom ne correspond plus à quelque chose de réel, ressemble à la monnaie. Par exemple le concept de l'atome ou de l'énergie.

XXII. — Le contrat. — Dette et exigence Partage de la propriété

La volonté commune dans chaque échange, dans la mesure où celui-ci est considéré comme un acte social, s'appelle le *contrat*. Il est la résultante de deux volontés divergentes qui, en un point, se coupent. Il dure jusqu'à l'achèvement de l'échange, demande et exige les deux actes qui constituent celui-ci, mais chacun de ces actes peut se décomposer en une série d'actes partiels. Comme il se rapporte toujours à des actes possibles, il se vide

de son contenu et cesse en tant que ces actes se réalisent ou deviennent impossibles : le premier cas représente l'achèvement, l'autre la rupture du contrat. La volonté particulière entrant dans le contrat se rapporte soit à son action présente et réelle — comme dans la donation de marchandise ou d'argent — soit à son action future ou possible, qu'il s'agisse d'un excédent lequel dans sa totalité est pensé comme présent, par suite comme contenant quelque chose de la donation du reste de marchandise ou d'argent, ou que cette action tout entière, avec son début, soit envisagée à un moment éloigné (le terme) ; de sorte que, soit pour la partie, soit pour le tout, la pure volonté doive être donnée et acceptée. La pure volonté peut aussi être évidente par d'autres manières, mais certaine seulement quand elle est exprimée en parole. On donne alors la parole au lieu de la chose. Elle a, pour celui qui reçoit, la valeur de la chose dans la mesure où l'association de la parole et de la chose est nécessaire, donc dans la mesure où pour lui la réclamation de cette dernière est certaine. Elle n'a pas de valeur comme « gage » car on ne peut en jouir, ni la vendre comme chose. Mais elle équivaut à l'abandon idéel de la chose elle-même ; le contractant auquel celle-ci doit revenir a reçu plein droit sur elle, le seul droit qu'il puisse obtenir par sa propre volonté (et dont la puissance actuelle équivaudrait au fond naturel de la propriété réelle) précisément par la volonté générale sociale : car la société, incapable d'examiner chaque cas, présume en ce qui concerne l'abandon conditionné par l'échange, et l'échange d'objets équivalents : cela ne signifiant rien d'autre sinon que dans la société bien comprise non seulement la situation actuelle de chacun, mais aussi chaque échange et par suite chaque promesse est conforme à la volonté de tous, c'est-à-dire est considérée comme légale, donc comme obligeant. Mais cela exige d'abord l'accord du créancier car par sa volonté seulement une chose qui lui appartient (d'après la base de l'échange uniquement) peut rester entre les mains de l'autre. Son accord peut être considéré comme la promesse réelle qu'il consent à l'y laisser et à ne l'en pas arracher avant terme. Mais en général quand chaque promesse est considérée comme une donation future d'un objet d'échange, celle-ci est alors plutôt semblable à une donation présente pour un temps déterminé d'une propriété conditionnée seulement par la volonté du contrat, et qui, comme « dette » du propriétaire par rapport à son « créancier » représente une propriété négative, précisément la nécessité de céder le dû à un terme déterminé, alors que la propriété positive, dans le sens social, est bien plus la liberté absolue (non liée) de disposer de son avoir par rapport à chacun

dans un temps illimité. Le dû est aussi une propriété réelle pour le débiteur par rapport à chaque tiers, même après le terme de l'échéance (et sur cela repose la protection abstraite de la possession dans le système social du droit) et de même par rapport au créancier jusqu'à ce terme. C'est pour cela qu'il n'est limité que par rapport à celui-ci et seulement par la nécessité du règlement, c'est-à-dire échu par celui-ci. De même la propriété du créancier sur le même objet, laquelle, à partir du terme, est absolue contre tous, se trouve jusque-là niée avec toutes ses conséquences par le droit du débiteur ; ainsi limitée elle s'appelle « créance » par rapport au débiteur, comme liberté ou droit d'obliger celui-ci à payer à partir du terme de l'échéance. Elle est, par conséquent, une propriété commune et partagée pendant l'intervalle, en tant que la pleine possession appartient au créancier, exception faite de la disposition provisoire appartenant au débiteur.

XXIII. — Le crédit. — Substitut d'argent. — Argent privé Obligation. — Paradoxe de la Société

Ainsi, dans un tel contrat particulier, celui qui reçoit, « qui fait crédit » est aussi actif que celui qui promet, qui « prend le crédit ». Mais le cas régulier, tel qu'il apparaît dans l'échange de marchandise contre marchandise et, par le développement de celui-ci comme vente de marchandise contre de l'argent, est la vente de marchandise à crédit. Par la forme du crédit ce commerce coïncide avec le prêt qui, dans sa manifestation étendue est de la vente d'argent à crédit. Mais dans la vente de la marchandise à crédit celui-ci est souvent le versement retardé, pour faciliter grandement la relation d'échange ou l'arrêt du versement par l'exigence d'une contre-partie : la promesse jouera soit provisoirement, soit en général, le rôle de l'argent ; elle est substitut d'argent, par suite d'autant plus complète qu'elle est certaine par la capacité de paiement du débiteur ou par la possibilité d'exiger de celui-ci une contre-partie. Et elle pourra d'autant plus servir comme de l'argent liquide, donc, du côté du créancier, de moyen d'achat ou de paiement. Elle a la valeur de l'argent au nom duquel elle a été acceptée, pour le donateur comme pour celui qui reçoit : elle correspond d'une manière suffisante à l'idée d'argent par la valeur fictive et imaginaire basée sur le seul accord des volontés. Cependant que la monnaie de papier absolue serait celle que chacun accepterait pour une marchandise d'égale valeur qui lui conviendrait (parce qu'il serait sûr d'en recevoir une marchandise qui lui conviendrait, d'une égale valeur) ainsi, de ce point de vue, un « papier », un « effet », ou toute sorte semblable de mon-

naie marchande vaut par exemple de l'or, dans la mesure où celui qui la reçoit est sûr, soit de pouvoir l'écouler à son tour ou de le rendre à l'émetteur, pour la valeur d'une marchandise déterminée. C'est de la monnaie privée garantie par la société dans la mesure où elle aide le paiement du débiteur ou de ceux qui se sont portés garants pour lui. La monnaie de papier empirique, émise par une personne, qui dans une certaine limite représente la société elle-même (comme l'État ou sa banque) occupe un rang intermédiaire entre une telle monnaie de papier et la monnaie absolue et publique représentée, pour laquelle personne ne se voudrait responsable parce que tous la désirent et la recherchent, comme c'est le cas pour la monnaie représentative en tant que pouvoir général d'achat. Mais là où l'on vend de l'argent à crédit, là apparaît le mieux la réalité des relations sociales, dans la mesure où les deux parties ne veulent que de l'argent et n'ont pas d'autre désir. Assurément, « l'obligation » elle-même, en tant qu'elle est donnée pour un prêt reçu, devient une sorte particulière de marchandise qui peut être transmise d'une main à l'autre à des prix variables. Mais celui qui l'acquiert pour la garder et jouir de sa douceur ne veut rien que des sommes payées périodiquement, en tirer les intérêts auxquels il a un droit légal, même si la restitution du capital n'a pas été promise, pour un terme déterminé. Alors cette restitution n'est pas précisément son but, il ne veut pas réaliser sa créance, mais la garder comme la raison constante des exécutions toujours renouvelées de son co-contractant. Cette créance n'est qu'une idée, représentée comme de l'argent absolu, par un chiffon de papier ; elle est la marchandise absolue, la plénitude de la marchandise, non pas, en particulier, épuisable et vieillissante comme un ustensile mort, ou même comme une inutile œuvre d'art destiné à l'éternité, mais en réalité éternellement jeune et en même temps raison vivante et quantités répétées et égales de plaisir matérialisé. Le philosophe antique a transmis la phrase, qui longtemps fit autorité, que l'argent n'engendre pas. Cette phrase est juste. L'argent est puissance, mais jamais puissance de sa propre et directe reproduction. Quoi qu'on acquiert par lui, il doit quitter la main de son possesseur pour acquérir quelque chose. Il ne confère de droit à personne. Par rapport à l'argent, chacun est libre et non lié. Au contraire, l'obligation est une puissance tout à fait légale. Car tenir dans sa main le rendement futur d'un autre est impossible dans le domaine des réalités. Ce n'est possible qu'en droit. L'échange de l'argent contre la marchandise est seulement plus possible, plus général, quoique processus uniquement compréhensible par rapport à la société. Mais per-

cevoir un paiement pour la propriété d'une marchandise (comme c'est le cas pour l'obligation) et sans la donner, c'est une situation transcendante à la société. Car ici se constitue un lien durable, en contradiction avec l'idée de société, un lien qui ne lie pas les choses, mais les personnes. Ce rapport, déjà présent momentanément dans le simple contrat de l'échange, est considéré ici comme illimité dans le temps ; dans le contrat il est équilibre réciproque, dans l'obligation dépendance unilatérale.

XXIV. — L'activité dans la promesse. — Le droit de l'exiger Association. — Droit naturel. — Convention

Mais dans chaque échange un objet éventuel peut être remplacé par une activité. L'activité elle-même est donnée et acceptée comme un service. Comme un objet elle doit être utile ou agréable à celui qui la reçoit. Alors elle est considérée comme une marchandise dont la production et la consommation coïncident temporairement. En tant qu'un service n'est pas rendu mais seulement promis (par opposition à la *chose* non donnée mais seulement promise) l'action se fait d'une façon correspondante. Elle appartient de droit au créancier ; après le terme il peut obliger légalement le prometteur à accomplir le service, comme il peut légalement obliger le débiteur ou un tiers propriétaire à livrer une chose due ou la prendre par force. Un service dû ne peut s'obtenir que par obligation. La promesse d'un service peut cependant aussi bien être bilatérale qu'unilatérale et il en résultera un droit d'obligation conforme. Par suite, dans ce sens, plusieurs personnes peuvent se lier extérieurement par un service égal où chacune jouit du service réel de l'autre comme d'une aide. Enfin, plusieurs personnes peuvent se mettre d'accord pour considérer leur association comme un être existant et indépendant, d'une nature individuelle semblable à la leur, et pour attribuer à cette personne fictive une volonté particulière et la capacité de commerce, capacité de conclure des contrats et des obligations. Cette personne, comme tous les autres contenus possibles de contrats, ne peut cependant être considérée comme réellement objective que dans la mesure où la société paraît y participer et par suite y confirmer son existence. Ainsi seulement elle devient un sujet de l'ordre légal de la collectivité et s'appelle une société, une association ou de quelque autre nom semblable. Le contenu naturel d'un tel ordre peut être résumé dans cette formule unique : *pacta esse observanda*, c'est-à-dire que les contrats doivent être observés, ce qui suppose implicitement une situation de sphères ou de

domaines de volontés séparés, dont le contour réel est accepté ou garanti, de telle sorte qu'un changement accepté, et par conséquent légal, de chaque sphère, ne peut avoir lieu, soit en faveur, soit contre le gré de domaines situés en dehors du système, ou bien encore à l'intérieur du système, que par contrats, c'est-à-dire par l'accord de tous. Une telle unanimité des volontés est, d'après sa nature, momentanée, limitée, de sorte que le changement, comme devenir de la situation nouvelle, ne doit pas avoir de durée. Ainsi la règle supérieure qui permet à chacun d'agir à l'intérieur de son domaine comme il veut, mais non pas en dehors de celui-ci, ne subit pas de modification. Mais là où il existe néanmoins un domaine commun, comme dans l'obligation durable et dans la société, la liberté elle-même, comme contenu des droits, afin d'y correspondre, doit être partagée, ou il doit être créé une nouvelle liberté artificielle et fictive. La forme simple de la volonté sociale commune, dans la mesure où elle établit ce droit naturel, je la nomme *convention*. Des déterminations positives et des règles de toutes sortes peuvent être reconnues comme conventionnelles, qui d'après leur origine sont d'un style tout différent, si bien que « convention » est souvent compris comme synonyme de coutume et d'usages. Mais tout ce qui est conforme à la coutume et à l'usage n'est conventionnel que dans la mesure où il est voulu et reçu comme étant d'utilité générale et dans la mesure où l'utilité générale est voulue et reçue par chacun comme son utilité propre. Ce n'est plus accepté ni voulu à cause de la tradition, comme héritage sacré des ancêtres. Par suite, les noms : coutumes et usages ne sont plus appropriés.

XXV. — La société civile. — L'homme comme commerçant Concurrence générale. — La société dans son sens moral

La société donc, par la convention et le droit naturel d'un agrégat, est comprise comme une somme d'individus naturels et artificiels dont les volontés et domaines se trouvent dans des associations nombreuses et demeurent cependant indépendants les uns des autres et sans action intérieure réciproque. Ici se situe donc la description générale de la « société civile » ou « société d'échange » dont l'économie politique est appliquée à connaître la nature et les actions, un état dans lequel, d'après l'expression d'Adam Smith « chacun est un commerçant ». Par conséquent, là où des individus proprement commerçants, des affaires ou des sociétés et des compagnies s'opposent les uns aux autres dans le trafic commercial et financier international ou national,

la nature de la société s'y présente comme dans un extrait, s'y reflète comme dans un miroir concave. Car la généralité de cet état n'est en aucune façon, comme se l'était imaginé le célèbre Schotte, la suite directe et vraisemblable de ce fait nouveau que le travail est divisé et les produits échangés. Elle est plutôt un but lointain par rapport auquel le développement de la société doit être compris ; et, à notre sens, l'existence d'une société, à un moment déterminé, est réelle dans la mesure où ce but est atteint. Cette existence est donc toujours quelque chose qui évolue, qui doit être considéré ici comme le sujet de la volonté ou de la raison générale ; et, en même temps (ainsi que nous le savons) comme un sujet fictif et nominal, flottant dans l'air tel qu'il est sorti des têtes de ses supports conscients qui se tendent les mains par-dessus toutes les distances, frontières et idées, désireux d'échange, et considérant cette perfection spéculative comme le seul pays, la seule ville, où tous les chevaliers d'industrie et les aventuriers (merchant adventurers) ont un réel intérêt commun. La généralité sociale est ainsi représentée comme la fiction de l'argent l'est par le métal ou le papier, par la terre entière ou par un territoire délimité d'une manière quelconque ; car dans cette compréhension, il faut faire abstraction de tous les rapports primitifs et naturels des hommes les uns envers les autres. La possibilité d'un rapport social ne suppose rien d'autre qu'une pluralité de personnes pures, capables de produire et, par conséquent, de promettre. La société comme collectivité, sur laquelle doit s'étendre un système conventionnel de règles, est par là, d'après son idée, illimitée ; elle brise continuellement ses frontières réelles ou fortuites. Et comme chaque personne recherche en elle son avantage propre et n'approuve les autres que dans la mesure et pour le temps où celles-ci désirent le même avantage qu'elle-même, le rapport de tous envers tous, avant et en dehors de la convention, et aussi avant et en dehors de chaque contrat particulier, peut être compris comme une hostilité en puissance ou comme une guerre latente, abstraction faite des accords des volontés comme d'autant de pactes et de traités de paix. Et en cela réside la seule conception adéquate de toutes les réalités du trafic et du commerce, où tous les droits et obligations peuvent se ramener à de pures déterminations de biens et de valeurs et sur laquelle, par suite, doit reposer toute théorie du pur droit privé ou (compris dans le sens social) du droit naturel, même si elle ignore celui-ci. Acheteurs et vendeurs, dans leurs aspects divers, se situent toujours les uns à l'égard des autres de telle façon que chacun désire et tente de donner le moins possible de son propre bien, d'obtenir le plus possible du bien

de l'autre. Et les vrais commerçants et négociants font sur de nombreux chemins des courses durant lesquelles chacun cherche à dépasser l'autre et si possible à se classer premier au but : à obtenir le placement de sa marchandise et de la plus grande quantité possible de cette marchandise ; par suite, ils cherchent réciproquement à se repousser et à se faire tomber, et la perte de l'un est en même temps le gain de l'autre, comme dans chaque échange particulier, dans la mesure où les propriétaires n'échangent pas des valeurs réellement égales. Ceci est la *concurrence* générale, qui a lieu dans beaucoup d'autres domaines, mais nulle part aussi clairement et aussi consciemment que dans celui du *commerce*, auquel par suite on limite l'emploi du mot, et que de nombreux pleurards ont déjà décrit comme l'illustration de la guerre de tous contre tous qu'un grand penseur a considéré comme étant l'état naturel et général de la nature humaine. Mais la concurrence porte aussi en elle, comme toutes les formes de cette guerre, la possibilité de sa fin. Aussi ces ennemis-là, même si c'est le plus difficilement, décident-ils dans certaines situations comme étant de leur avantage de s'entendre, de se laisser tranquilles voire même de s'associer en vue d'un but commun (en premier lieu, et le plus souvent, contre un rival commun). Ainsi la concurrence est limitée et transformée en coalition. Et par analogie avec ces relations reposant sur l'échange de valeurs matérielles, on peut comprendre toute sociabilité conventionnelle dont la règle supérieure est la politesse : un échange de mots et de services dans lequel chacun semble être à la place de tous et où tous semblent estimer chacun comme leur semblable, mais où, en réalité, chacun pense à soi-même et s'occupe au contraire de faire triompher chez les autres son point de vue et ses avantages. Si bien que pour tout ce que l'un montre d'agréable à l'autre, il attend et même exige au moins un équivalent, et par conséquent pèse exactement ses services, flatteries, cadeaux, etc., comme s'ils allaient déterminer les effets désirés. Des contrats non formels de ce genre sont constamment conclus et beaucoup sont sans cesse refoulés dans cette course par le petit nombre des heureux et des puissants. Comme en général toutes les conditions sociales reposent sur la comparaison de services possibles ou proposés, il apparaît clairement ici pourquoi les rapports concernent des objets visibles et matériels et pourquoi des activités pures et des mots ne peuvent être qu'improprement le fondement de cette comparaison. Par opposition, la communauté, comme lien de « sang », est d'abord le rapport des corps s'exprimant dans des actions et des mots, et les rapports communs vis-à-vis des objets sont d'une nature secondaire, ces

objets n'étant pas tant échangés que possédés et utilisés en commun. La société est dans le sens que nous pouvons appeler moral, conditionnée complètement par ses relations avec l'État, qui, jusqu'ici, n'existe pas pour cette étude, puisque la société économique doit être considérée comme le précédant.

XXVI. — Progrès de la Société. — Marché mondial Capital

Quand, par suite, nous considérons le progrès de la société, résultant du développement le plus élevé de la vie commune et sociale, dans les limites réelles de ce domaine économique, il se présente dans le passage de l'économie domestique générale à l'économie commerciale en général, en étroite liaison avec le passage de la suprématie terrienne à la suprématie industrielle. Ce passage peut être considéré comme s'il était gouverné par un plan, à la tête duquel se placent, avec un succès sans cesse croissant à l'intérieur de chaque peuple, les négociants — comme capitalistes — et les capitalistes comme négociants ; ils paraissent s'unir dans la même intention. Cette intention peut être proprement nommée : le « *trafic* ». Car alors qu'un gérant d'économie domestique, un cultivateur, un bourgeois, ont le regard tourné vers l'intérieur et le centre de la communauté à laquelle ils appartiennent, la classe commerciale, au contraire, dirige son action vers l'extérieur : seules les lignes qui relient ces centres, les routes nationales et les moyens de communications l'intéressent. Aussi habite-t-elle progressivement au centre d'un tel domaine qu'elle tend décidément à percer et à renverser. Tout le pays n'est qu'un marché pour elle, particulièrement marché d'achat et marché de placement ; et cela aussi bien, dans la mesure où le commerce est un commerce de relations réciproques — où alternent progressivement une absorption et une contraction comme systole et une expulsion et expansion comme diastole — que pour le but du commerce extérieur par lequel la répartition peut se faire par la livraison de marchandises superflues contre la réception de marchandises nécessaires. Chaque pays peut se développer en un tel domaine commercial, mais plus celui-ci est large, plus il devient parfait comme domaine de la société ; car plus le trafic d'échange peut avoir lieu généralement et librement, plus il est vraisemblable que les lois pures de ce trafic prennent de la valeur, que les qualités propres des hommes et des choses, les uns par rapport aux autres, tomberont devant lui. Ainsi finalement le domaine du commerce se concentre en un seul *marché principal*, finalement dans *le marché mondial*,

duquel dépendront tous les autres. Mais plus le domaine devient grand, plus tranchante et plus purement se dégage la vérité que tout ce que font les auteurs et les dirigeants d'un tel trafic est pour leur gain ; ils se placent eux-mêmes au centre de ce domaine, et, vus par eux, la terre et le travail du pays comme de tous les pays avec lesquels ils sont en relation, sont des objets réels ou possibles pour le placement et les opérations de leurs capitaux, par conséquent pour la multiplication de leur argent. D'autre part : plus les dirigeants du travail ou de la production réels, comme propriétaires de la terre et des autres facteurs matériels, comme propriétaires aussi des travailleurs ou des forces du travail achetées, exploitent totalement une telle affaire dans l'intention d'un pur rapport ou d'une plus-value, plus ils deviennent eux-mêmes une simple classe de commerçants, soit que cette classe paraisse agir au-dessous ou au-dessus du véritable commerce, soit sur un pied d'égalité avec celui-ci, d'accord avec lui sur de nombreuses questions d'intérêts, opposés à lui sur d'autres. Les deux classes sont les accumulateurs de la mouvante et liquide richesse d'argent qui, par son emploi à des buts commerciaux productifs, se multipliant sans cesse, s'appelle la richesse du *capital*. La nature du capital se présente d'abord comme une dépense et un sacrifice du commerçant qui cependant cherche à acheter des marchandises au meilleur marché et à s'en débarrasser au prix le plus fort. Tout marchand qui propose des produits de son propre travail, peut être considéré comme un commerçant, dans la mesure où il agit d'une façon semblable à celui-ci et prévoit le rapport de son prix d'achat avec ses dépenses ; mais il comptera la plus-value comme l'équivalent de son activité, qui en réalité, a rapporté une nouvelle valeur. Dans la mesure où cet équivalent peut être établi comme réel et valable, il ne retire de son marché rien de plus que ce qu'il y a mis. Et s'il n'y avait d'échange réciproque qu'entre de tels négociants (comme l'exigeait le concept de la communauté développée), cet échange pourrait sans doute encore se présenter comme trafic social en tant que chacun, dans un domaine illimité, tenterait d'obtenir le plus haut prix possible ; comme conséquence finale la suppression de cette tentation doit pourtant être comprise par une tentation égale et opposée, si forte que puisse se montrer la manifestation empirique des torts causés par l'un des négociants à l'autre (ce qui peut être d'autant moins le cas que chaque commerçant est apte à commercer ; et dans ce sens on a dit que la société civile suppose chez tout homme une connaissance encyclopédique des marchandises. (K. Marx, « Le Capital I », chap. 1, Remarque.)

XXVII. — Position du Négociant
Nature du crédit et commerce. — Conception organique

Tout travail, création et action des hommes, est une sorte d'art et, pour ainsi dire de l'activité organique par laquelle la volonté humaine se répand, domine la matière, lui donnant une forme ; et quand elle sert à la conservation, au progrès ou à la joie d'une communauté, comme dans les conditions naturelles et primitives, elle est compréhensible comme une fonction de celle-ci, c'est-à-dire comme si la communauté exprimée par cette volonté, se les procurait elle-même. Le commerce comme aptitude au gain est le contraire d'un tel art. Le gain n'est pas une valeur, il est uniquement un changement dans les relations des biens : le plus de l'un est le moins de l'autre (« le proufict de l'un c'est le dommage d'aultruy », Montaigne) (1). L'appropriation est une pure action d'occupation, donc, dans la mesure où d'autres sont lésés, un acte de vol ; mais non le travail qui transforme en bien (ou en objet d'usage) ce qui n'existait auparavant que comme matière naturelle, ou qui n'était pas d'une aussi bonne constitution. Et l'activité qui préfère le commerce par rapport aux objets, n'est (même s'il faut y ajouter quelque travail provenant du même sujet) d'après son essence, rien d'autre que demande, appropriation, proposition, placement, donc rien que des maniements qui laissent intacte la nature de l'objet. Le négociant, puisqu'il tire de son activité une utilité concrète et cependant abstraite en tant que but réel et rationnel de cette activité, est (dans ce sens) le premier homme pensant et libre qui apparaisse dans le développement normal d'une vie sociale. Il reste le plus possible isolé de tous les rapports nécessaires (necessitudines) : des devoirs et préjugés (A merchant, it has been said very properly, is not necessarily the citizen of any particular country : Ad. Smith, « Wealth of Nations », bK III, Ch. 4, un passage que l'on voudra comparer avec celui cité plus haut où il est dit que l'échange transforme chaque homme en marchand). Il est libre des liens de la vie communautaire, et plus il l'est, mieux c'est pour lui. Avant lui, avec lui et semblable à lui existe d'abord le créancier. Leur distinction est nette : le créancier négocie avec une seule et même personne, à laquelle il donne quelque chose pour en recevoir davantage. Lui-même ne gagne rien d'autre qu'une exigence, c'est-à-dire un droit qui lui est donné par la promesse du débiteur ; et de là un éventuel droit d'obligation envers celui-ci, ou (pour le moins) le droit

(1) En français dans le texte.

de garder ou de prendre un objet comme lui appartenant, que le débiteur lui a remis en gage (réellement ou symboliquement) pour renforcer sa promesse. Ceci a déjà été présenté comme le cas typique du contrat agissant dans le temps, qui crée une obligation. Qu'en réalité le promis soit plus que le donné cela n'existe pas dans l'idée de l'obligation ; implicitement cependant dans celle d'échange qui lui sert de base, dans la mesure où l'intérêt du sujet dépend de la fin comme but de l'échange, lequel sujet, par calcul, a donné un bien présent pour en demander un plus grand futur. Et précisément par là le créancier est semblable au commerçant, car aussi longtemps que le prêt est une sorte d'aide et que les intérêts ne sont exigés que comme dédommagement (pour : lucrum cessans ou damnum emergens), le gain n'est pas considéré comme le motif déterminant, tandis que par contre le commerçant ex professo agit d'après des buts et le gain est le seul motif nécessaire de ses actions ; mais c'est pour cela qu'il se présente sans la contrainte et la dureté qui font souvent que le créancier est traité, le cas échéant, d'usurier. Chez lui tout est réglé à l'amiable, comme acheteur il a affaire avec l'un, comme vendeur avec un autre, peut-être très éloigné. Les obligations par lesquelles le commerçant devient lui-même un débiteur ou un créancier, ou les deux à la fois ne sont pas nécessaires, même si elles sont possibles et vraisemblables. Le créancier cependant se développe comme une espèce de commerçant dès qu'il conduit méthodiquement son affaire avec la volonté du gain. Ainsi la créance, sous la forme d'un billet devient elle-même une marchandise transmissible, qu'on peut acheter pour l'utilité de la vente, et dont la consommation a lieu par son achat final, en tant que sa réalisation. De cette façon la nature du crédit se constitue comme une affaire auxiliaire du commerce proprement dit. Si les commerçants sont les intermédiaires de l'échange, les banquiers sont les intermédiaires de l'entremise. En réalité, cependant, il faut faire, pour les deux catégories de négociants, la remarque substantielle (quels que soient les services qu'ils puissent se rendre mutuellement, ou rendre aux autres) qu'ils agissent, non pas comme mandataires, mais de leur propre chef, à leurs risques et périls, comme des puissances libres et indépendantes dont toutes les actions sont des moyens calculés, conçus en vue de leurs propres buts. Toutefois toutes ces activités, dans la mesure où elles désirent aider par surcroît, et de manières diverses, des besoins réels, directs ou indirects (de l'échange) peuvent être considérées comme des fonctions auxiliaires d'un organisme qui les renferme toutes deux quand un tel organisme a été pensé déjà, avec raison, comme existant ; il en est de

même, non pas du négociant particulier, mais du commerce dans son ensemble, de l'état marchand qui aurait été formé, comme un organe, par la vie et la volonté communautaires. Mais tant qu'il n'y a pas de communauté, il n'existe pas non plus d'organisme intermédiaire ; celui-ci peut se présenter, vu seulement sous un certain angle, comme un organisme de placement favorable ; il peut aussi, d'un autre côté, être employé comme organisme d'importation, y être assimilé ; mais dans l'un et l'autre cas, à la condition unique que la transaction entière soit supposée réellement favorable à un tel tout comme transformation d'une valeur moins utile en valeur plus utile, et que la conservation et l'amélioration de l'organisme (quoique se présentant sous la forme d'un profit régulier) soient corrélatives à la valeur avec laquelle son service pour le tout, d'après une juste évaluation, tombe dans la balance (par quoi donc un profit plus élevé n'est pas exclu, dans la mesure où celui-ci peut être réalisé par les frais des étrangers).

XXVIII. — Opposition. — Les maîtres de la société L'esclavage. — Les esclaves comme sujets ?

Mais en réalité l'opposition reste toujours active et pousse vers un renversement de ces relations générales : pendant que chaque vendeur propose généralement le produit de son propre travail comme marchandise réelle, cherchant en dernier lieu une autre marchandise réelle comme équivalent, le propre du commerçant et de l'usurier est de posséder la marchandise qu'ils n'ont pas produite, l'argent, sous son aspect de denrée purement idéelle, même s'il peut être d'ordinaire représenté par la matière réelle d'un métal monnayé ; car il est en lui-même la pure qualité abstraite de toute marchandise, le pouvoir d'acquérir d'autres marchandises, la force d'un levier ou d'un poids, qui ne peuvent pas être créés mais seulement rassemblés. Les rassembler, c'est le seul but du commerçant. Il achète de l'argent avec de l'argent, même si c'est par l'intermédiaire de la marchandise ; l'usurier le fait même sans cet intermédiaire. Mais leurs agissements seraient sans effet dans la compréhension de la société s'ils ne gagnaient qu'une quantité égale à la dépense : cela, c'est la nature du prêt non commercial par complaisance et amitié, et de la vente au prix d'achat, qui à l'occasion, peut devenir nécessaire pour un profit négatif, par exemple : la protection contre la perte. Cependant, en tant que puissantes professions, commerce et usure veulent régulièrement acquérir une plus grande quantité par la livraison d'une plus petite. Ils veulent

augmenter. Dans la mesure où, par la différence des lieux et des temps, cela leur réussit, ils peuvent multiplier démesurément leur capital ou leur bien, surtout par l'exploitation sagement calculée de l'une ou de l'autre circonstance favorable, par rapport aux producteurs qui portent au marché les produits de leur propre travail pour les rendre plus durables et plus agréables, donc pour les transformer en une forme qui permette de les conserver ou de les utiliser, même s'il s'ensuit que la forme argent, là où elle peut s'obtenir, est préférée en tant que liberté matérielle du choix et répartition d'une utilisation future. En fait, un emploi où l'argent se multiplie est alors toujours possible ; et quand une fois une telle multiplication est conçue et posée comme but absolu, le choix ne peut plus balancer qu'entre l'usure et le commerce, comme étant les méthodes les plus simples et les plus faciles. Mais même si les désirs et les tentations ne manquent pas, l'occasion de telles activités, l'accession ou la participation à celles-ci, sont liées à beaucoup de conditions particulières. Par contre, la multiplication de l'argent comme revenu du travail est limitée par la matière première et les outils du travail, comme par la force de travail et l'art individuels, et chaque revenu de cette sorte, même s'il apparaît tout en argent, peut être considéré de bon droit comme le salaire et le prix que le « peuple » (ou de quelque autre nom qu'on veuille exprimer cette idée de la communauté) accorde à son travailleur pour l'entretien et les exigences de la vie présente et future : donc, constitué en réalité par la nourriture, le logement, le vêtement, et tous les autres objets possibles pouvant lui être utiles ou agréables. Mais le peuple est insensé quand il donne une quantité d'argent à un serviteur quelconque, si rare et si précieux fût-il pour qu'il lui achète des marchandises que lui, le peuple, est obligé de racheter à ce serviteur pour une plus grande quantité d'argent. C'est pourquoi l'étude entière de cette réalité que nous comprenons comme société est inadéquate. Les commerçants ou capitalistes (par l'argent qui est susceptible d'augmenter par un double échange) sont les maîtres et seigneurs naturels de la société. La société existe pour leur volonté. Elle est leur outil. Tous les non-capitalistes à l'intérieur de la société, sont : ou bien semblables à des outils morts — ceci est l'idée parfaite de l'esclavage — ils sont nuls en droit, c'est-à-dire considérés sans volonté réfléchie propre, donc incapables de prendre place dans le système des contrats valables. Par opposition à cet état l'idée de domination s'exprime de la façon la plus nette ; mais en même temps l'idée de société (générale, humaine) serait niée. Entre les maîtres et les esclaves n'existerait aucun rapport social, par suite pas de

rapport tout court ; ou bien, par contre, les esclaves sont des personnes, sujets libres de leur volonté, de l'échange et des traités ; donc, sujets de la société elle-même et de ses conventions. Et ceci est le seul système normal naturel. Dans l'idée sociale du droit naturel, tous les hommes, en tant que raisonnables et capables d'agir, sont égaux à priori. Chacun représente et possède une certaine puissance et liberté, et une sphère de sa volonté. Chacun peut tuer l'autre s'il le tient comme valable. Chacun peut s'approprier des biens sans maîtres et en jouir, les défendre contre toute attaque. Chacun peut s'il a de la matière et des outils, fabriquer des objets nouveaux par son propre travail et les garder comme siens. Ainsi donc chacun peut transformer sa propre activité en objet et la vendre. Il peut la prendre comme un objet de promesse, donc de contrat. La reconnaissance de ces capacités générales et nécessaires comme appartenant à chaque homme, au moins adulte, anéantit l'esclavage légal et le termine.

XXIX. — Force de travail. — Achat et Vente

La domination naturelle des commerçants libres, ou capitalistes, dans la société, par rapport aux travailleurs libres (comme nous voudrions appeler toute la masse) et sur eux, se réalise — devient domination actuelle malgré la liberté des travailleurs — dans la mesure où les travailleurs de leur propre bien — considéré comme possession des moyens de travail et d'utilisation — deviennent solvables, se différencient et se généralisent comme détenteurs de la simple force de travail (de « main ») ; par les circonstances ; c'est-à-dire par l'impossibilité de vivre d'une autre manière ces travailleurs sont obligés (donc prêts) d'aliéner leur force de travail pour de l'argent. Cette aliénation les transforme en une forme nominale de commerçants : ils proposent leur marchandise spécifique et l'échangent, comme tous les vendeurs de marchandises, non pas contre une autre marchandise spécifique, mais contre la marchandise générale, laquelle est la liberté et la possibilité de partage convenable, d'achat convenable, ou de la conservation (de l'épargne) et par suite la possibilité logique d'augmentation par l'usure et le commerce : la propriété temporaire de l'argent fait des travailleurs des capitalistes en puissance. Dans quelle mesure ils peuvent le devenir réellement est une question qui n'est pas abordée ici. Dans tous les cas, c'est là une propriété secondaire qui est sans rapport avec l'idée de travailleur. Par contre, la possibilité de devenir des possesseurs temporaires d'argent leur est essentielle,

fondamentale. Par la nécessité (aussi loin qu'elle s'étend) de changer l'argent en moyen de jouissance, la vraie signification de ce commerce est limitée par rapport à l'échange même de la force de travail contre des moyens de jouissance supposés manquants. Ce commerce n'est donc, en aucune façon, un commerce au sens propre, mais seulement un échange, même s'il passe par deux phases. Les sujets du commerce propre, c'est-à-dire de celui exercé en vue d'un profit, lui sont opposés. Pour ceux-ci la force de travail achetée est une marchandise dont la revente représente le seul but de l'achat. La revente peut avoir lieu directement par un simple transfert : alors ce commerce est semblable à tout autre, aussi spécifique que soit le genre de marchandise. Car la marchandise force de travail se distingue de toutes les autres par le fait que sa seule consommation possible consiste dans l'emploi et dans sa relation avec des moyens de travail donnés (matière et outils) par lesquels elle est transformée en avantages ou utilité, en moyens de jouissance ou de production, en général en objets d'usage. Le commerce spécifique de la marchandise force de travail est par suite conditionné par sa consommation et exige sa revente sous la forme de moyens de jouissance, lesquels cependant, en dehors de cette marchandise, contiennent des parties des moyens du travail ou de leur force. La vente de moyens de jouissance achevés est en soi et pour soi sur la même ligne que la vente de force de travail ; même si dans celle-là l'argent reçu signifie plutôt autre chose, il ne représente cependant d'abord rien d'autre — en dehors de lui-même, dans la mesure où il est moyen de jouissance, — que la possibilité de sa retransformation en d'autres moyens de jouissance ; et la vente n'est jamais, comme l'achat, considérée comme la volonté décidée d'une revente de l'argent en vue d'un profit éventuel et futur. Les raisons du profit commercial en général ne sont pas discutées ici. La condition de celui-ci est l'obtention de la marchandise, même si elle devait être divisée ou multipliée, ou comme toujours être changée dans sa nature ou son apparence ; elle ne doit pas être consommée, utilisée. La marchandise force de travail doit être consommée ; elle doit (pour ainsi dire) disparaître, de sorte qu'elle revive dans la forme des choses qu'elle crée.

XXX. — Les autres exploitations économiques comparées avec le commerce

Si l'usurier, dont l'acte est de fournir de l'argent pour un usage désiré, peut se distinguer nettement du commerçant, par

ce que le contractant passif, malgré toute liberté formelle, peut être mis vis-à-vis de lui dans une dépendance naturelle et matérielle dans la mesure où il est obligé d'acheter avec l'argent étranger soit les objets de sa consommation, soit les moyens de son travail, de sorte qu'à la possession de ceux-ci correspond une propriété négative de capital dû et d'intérêts ; il en arrive par contre facilement, dans son action, à la location de la terre et du sol, de la maison et du logement et dépendances dans la mesure où ceux-ci sont exploités et considérés comme une pure affaire. Ici aussi, le locataire est à considérer, par son obligation d'une livraison éventuelle du bien (après l'écoulement du contrat) et par le paiement de rentes, comme propriétaire négatif de ces objets. Mais ici l'objet principal (le capital) est conservé dans sa réalité et ne peut pas être représenté ; c'est pour cette raison que la condition seigneuriale (la condition des lords) manque, dans un tel usage, de cette parenté que l'usurier commun a avec le commerce, et qui consiste en cela que tous deux livrent leur mise de fonds, même si l'un en reçoit en échange une promesse, ou plutôt une créance (obligation, quittance, ou encore quelque droit d'hypothèque, c'est-à-dire une propriété éventuelle d'un objet remplaçant la perte du capital) l'autre, une marchandise. L'argent disparaît de la circulation. La terre ne disparaît pas, mais reste sous les pieds et entre les mains du cultivateur. Ainsi la condition seigneuriale est, de ce point de vue, la condition impropre au commerce. Il faut d'abord que la terre soit convertie, par la représentation, en argent, ou en valeur d'argent, ce qui arrive quand elle est uniquement considérée comme moyen et les rentes comme but absolu ; exactement de la façon dont le capital est pur moyen du prêteur ou du commerçant, l'intérêt ou le profit leur but absolu. Mais alors que l'argent est ici traité d'après sa nature — car comme argent il est moyen, même s'il n'est employé d'abord que pour acquérir les objets nécessaires en lesquels il doit être transformé, et non pas pour l'augmentation de sa propre quantité — la terre, elle, est traitée différemment, car elle est une réalité substantielle conditionnant plutôt l'homme, le portant et le liant à soi, comme en la main ou en la poche d'un maître quelconque, à la libre disposition de celui-ci. C'est donc un grand progrès de la pensée quand l'individu et la société commencent à disposer de la terre comme d'une sorte particulière de fortune et de Capital Argent. Si cependant l'action pénible de la domination du commerce l'emporte maintenant par la pression directe et personnelle que, dans certaines circonstances, le créancier peut exercer sur le débiteur, il est alors possible que le seigneur et son agent, et cela s'est manifesté

dans des faits historiques connus et actuels, ne soient pas moins ennemis du locataire en tant qu'ils amassent des rentes sans ménagement, chassant impitoyablement les gens des maisons et des foyers. Le commerçant peut tromper ses clients, soit comme acheteur, soit comme vendeur ; il a, en qualité de profiteur professionnel, de fortes tentations, de riches occasions ; il a même, souvent, pour cela, l'aptitude acquise ou héritée, l'inclination et le manque de conscience. Mais ce sont là des actes uniques, de la répétition desquels le client prévenu se méfiera et que souvent (surtout dans les relations de commerçants entre eux) une intelligence réfléchie interdira d'elle-même. Il ne résulte, de ces contacts, aucune dépendance, aucune revendication, aucun droit de contrainte qui le rendraient maître d'activités étrangères. Par là, au contraire, le créancier et le seigneur ont la possibilité de faire travailler leurs débiteurs directement pour eux, d'exploiter leurs forces. Ainsi se comporte enfin le commerçant quand il avance de l'argent à un ouvrier pour lui permettre de se procurer de la matière ou des outils, ou les deux. Dans la mesure où ceux-ci sont des substrats de travail, il est comparable au seigneur, très différent cependant parce qu'il n'abandonne pas le travailleur à lui-même pour tirer sa rente ou son revenu de celui-ci ; mais son but est de convertir le travail même in natura ; d'après la forme, cela se fait comme achat, mais comme il en fixe lui-même le prix (car l'ouvrier comme débiteur dépend de lui) on devrait plutôt nommer cela une pure appropriation ; ce n'est pas un nouveau contrat d'échange, mais la suite du premier, lequel est donc, en réalité, déjà semblable à une vente de marchandise encore à créer, c'est-à-dire une vente de force de travail par laquelle le commerçant doit apparaître comme propriétaire de cette force, et par suite aussi comme l'auteur formel des objets eux-mêmes. Cela le seigneur le devient aussi (non pas comme entrepreneur capitaliste) dans le système où ses locataires sont obligés par des conditions contractuelles, de travailler sur la terre de sa cour, ce qui par conséquent le rend maître de produits vendables. Toutefois dans la mesure où les locataires dirigent leur propre exploitation il ne peut être, dans un cas malheureux, qu'un oppresseur qui ne leur extirpe pas de marchandises, mais de l'argent. Les rôles sont comme inversés. La rente d'argent, d'après son origine, est toujours une rente naturelle et ne ressort pas de rapports contractuels. Ainsi le seigneur agit aussi pour l'argent (en dehors du cas où il devient de surcroît proprement capitaliste) parce que la somme d'argent représente pour lui une quantité d'objets et d'utilités. Pour le commerçant au contraire, les objets dont il détermine l'exis-

tence, représentent une somme d'argent, et celle-ci surtout la possibilité et les moyens de sa propre multiplication.

XXXI. — Le commerce développé à partir de l'atelier Machinisme. — Les phases de l'Industrie L'Économie rurale comme Industrie

Si, dans cette représentation du commerçant devenant industriel, on reconnaît la première méthode par laquelle le commerce s'implante dans le processus du travail, il existe à côté de celle-ci une forme dans laquelle le principe du commerce se développe à partir de l'atelier même de l'ouvrier indépendant. Quand, en particulier, celui-ci travaille sur commande et pour les besoins d'une clientèle avoisinante utilisant directement les objets, il n'a pas besoin d'intermédiaire ; il peut cependant commencer à constituer des réserves et à chercher un placement sur des marchés éloignés. Plus la réussite s'affirme, plus la tentation est grande, pour le maître, de réunir, au lieu d'un nombre naturel et limité d'apprentis et de compagnons, le plus possible de forces de travail dans sa maison et de les faire produire des marchandises à son profit, lui-même se limitant aux commandes, à la responsabilité et aux manipulations commerciales. D'un autre côté, plus l'ouvrier indépendant devient pauvre et faible, plus il est propre à recevoir les propositions du commerçant venant de l'extérieur, d'où la position du travailleur rural vis-à-vis du travailleur urbain. Celui-ci — on le comprend de suite — est un maître, ou veut et peut le devenir. Chez soi, au milieu d'ustensiles hérités ou acquis, ayant de l'adresse, de la clientèle, un travail régulier durant l'année ou pour toutes époques du besoin, entouré, dans tous ses rapports, d'une corporation intime et protectrice qui arrête à l'intérieur de l'atelier les tendances d'une dissociation capitaliste, il est d'autant plus difficile à atteindre de l'extérieur. C'est pourquoi le travailleur rural, libre de la plupart de ces conditions est la proie indiquée du commerçant ; et, dans la mesure où le métier urbain ne se décompose pas lui-même par une population croissante, le changement de l'outillage, l'augmentation du trafic, l'industrie suscitée par le commerce est, dans sa première phase, rurale, même si cela est en contradiction avec son origine et ses tendances intérieures. Cette industrie rurale prépondérante est surtout l'industrie domestique. La dépendance dans laquelle le cultivateur ou le journalier se trouve à l'égard d'un maître, la corvée et les soins qu'il doit à la terre même, ne l'empêchent pas durant l'hiver d'avoir beaucoup de temps libre qu'il s'applique à rendre utile,

suivant la coutume, avec femme et enfants, par l'exercice de vieux arts domestiques parmi lesquels le filage et le tissage sont les plus habituels, de même que la menuiserie et la sculpture sur bois, et sont préférés, non seulement pour son besoin propre ou celui du voisin, mais aussi pour le marché urbain, ou pour le commerçant ambulant. Ce dernier, comme connaisseur du marché, et capable d'atteindre aussi des marchés éloignés, trouve ici la source la plus productive de valeur. Quand le commerçant livre de la matière à l'ouvrier de l'industrie domestique, des ustensiles, des modèles, doit enfin lui avancer des aliments, il ne reste plus à celui-ci que l'atelier familial comme bien propre, ce qu'il amène à la production par ses mains et, en quelque sorte, par son adresse. Mais l'unité de l'habitation et de l'atelier n'est plus ici qu'occasionnelle. Dans le métier indépendant, elle reste naturelle, quoique non nécessaire. Elle est toujours conservée et conquise par le travailleur lui-même comme une indépendance utile et agréable là où la nature de la corporation le permet. Si désirée soit-elle dans l'industrie domestique, elle ne dépend plus de la volonté du travailleur, mais toujours davantage du bon vouloir du commerçant qui la tolère même si elle est embarrassante jusqu'au jour où les avantages de l'union et du groupement des forces particulières du travail dans un grand établissement paraissent en surpasser les frais. Les avantages généraux sont : une surveillance plus facile et plus contraignante, une coopération plus rapide et plus prévisible de procédés séparés ou séparables de la même masse de travail, la possibilité d'amener toute la production plus près de son plus important marché. Mais seul le développement de la technique s'avère particulièrement décisif pour ce groupement, nécessitant la réunion d'ateliers : elle se réalise par la dissolution d'un travail artistique en ses éléments, par la simplification et la division de ses parties, mais avec l'intention d'attribuer les parties ainsi séparées à des spécialistes préparés, ou, en particulier, par l'invention d'outils qui, par-dessus le corps familial et individuel du travail et par-dessus son toit, croissent et s'étendent d'une façon prodigieuse : c'est-à-dire par le machinisme. L'action est semblable quand l'atelier familial du maître indépendant est élargi par lui-même en fabrique, quand l'outil individuel est remplacé par l'outil collectif. Il faut, d'après cela, distinguer dans le développement général de la domination du commerce sur le travail ou l'industrie, les trois formes (suivant l'analyse magistrale de K. Marx avec une légère modification dans la constitution) parmi lesquelles cependant les deux dernières sont plus étroitement liées entre elles qu'avec la première, ce sont : 1) la simple coopé-

ration ; 2) la manufacture ; 3) l'industrie mécanique (réelle et grande). L'idée de fabrique, en tant que *manufacture réunie* (1) peut comprendre les deux dernières formes et peut ainsi d'une manière appropriée être opposée à l'industrie domestique dépendante, en tant que *manufacture séparée* (2). La domination du commerce et du capital a cependant sa sphère propre et naturelle dans la production industrielle ; bien des raisons concourent à cela parmi lesquelles les plus importantes sont assez évidentes et n'ont pas besoin d'être discutées ici. Elle a aussi son parallèle dans l'économie rurale laquelle est abaissée de son rang de mère du travail régulier à celui d'une branche de l'industrie nationale ou mondiale. Alors même que la domination du seigneur, dont il a été parlé, ne s'exerce pas directement sur la production des marchandises, elle exige néanmoins celle-ci puisque la rente d'argent oblige le producteur à atteindre le plus haut marché. A côté du seigneur, se trouvent, pour le paysan, le marchand de grain et l'usurier avec l'intention (et la raison) de s'approprier la plus grande part possible de sa sueur changée en argent. Mais par une production indépendante de marchandises la ferme s'élève au-dessus de la métairie ; c'est d'abord une exploitation groupant autour d'elle les métayers en tant que serviteurs de la propriété comme il apparut primitivement dans le servage ; c'est enfin la libre seigneurie capitaliste avec ses propres ustensiles et machines, servie par des travailleurs libres, changeants, payés à la journée, l'exploitation réfléchie du sol et du travail en vue du revenu le plus grand ; le principe : *profit is the sole end of trade* est ainsi appliqué à cette « économie » la plus ancienne et la plus vraie.

XXXII. — Le commerçant et le maître La Direction séparable L'Entrepreneur. — Le Capitaliste joueur Production capitaliste. Opposition du Commerce

Ainsi partout où ces tendances s'accomplissent, le travail productif humain est devenu un pur moyen servant la revente avantageuse d'une marchandise toute particulière. Le commerçant ou capitaliste lui-même se dissimule par ce processus sous la forme d'un travailleur ou de l'auteur d'un travail, d'un cultivateur ou d'un ouvrier, d'un artiste ; il devient entrepreneur de procédés de travail. L'événement peut, en tant qu'historique,

(1) En français dans le texte.
(2) En français dans le texte.

se produire aussi bien par un enchaînement inverse : le propriétaire d'un bien, le maître d'une exploitation peut devenir fabricant, donc commerçant. Pour la compréhension la chose est la même. La profession du commerce est supposée exister ; le problème est de savoir comment elle devient dominante. Le maître devenu fabricant n'est pas moins que le commerçant se livrant à cette même exploitation, réellement ou abstraitement capitaliste, une personne fortunée (ceci étant d'ailleurs proprement l'idée générale du commerçant) ; il peut donc être considéré de façon semblable, comme s'il avait, a postériori, revêtu sa nudité de l'enveloppe apparente de la maîtrise. En réalité, le fabricant ou entrepreneur est cependant susceptible de joindre un travail personnel quelconque, ou une activité, un service, au processus de production, de sorte qu'il coopère au résultat et participe à la formation de la valeur actuelle de l'objet créé ; tout ce qui découle, en tant que direction et instruction, disposition des forces existantes, contrôle supérieur, et en somme, comme gouvernement ou direction, d'un système compliqué des mouvements et des activités du véritable travail fait partie en premier lieu de cette formation. Si facilement que cette relation s'établisse en pensée et en réalité, elle n'existe cependant que per accidens et peut, par suite, comme tout autre travail réel, être séparée de la fonction d'entrepreneur ; elle doit en être séparée afin que celle-ci apparaisse dans sa vérité essentielle. Le commerçant n'a pas besoin de cette évolution, ou seulement dans des cas exceptionnels, étant donné que par nature il n'a rien de commun avec le travail productif. Le maître, par contre, ou le travailleur productif, en a le plus besoin de quelque manière qu'on le comprenne. Celui-ci doit peu à peu se retirer du travail pour se placer en face de lui, comme devant un pur moyen extérieur. Celui-là n'a généralement besoin que de s'associer au travail par un rapport causal ; que ce dernier devienne intérieur n'est pas vraisemblable. Ainsi les deux formes se rencontrent à mi-chemin. Elles trouvent leur concept commun dans celui du capitaliste entrepreneur se rapprochant de celui de capitaliste prêteur, suivant la différence primitive entre l'usure et le commerce. De même que ces occupations, les qualités précédentes peuvent être réunies dans la même personne. Une espèce de capitaliste qui se développe à partir des deux manières précitées et les côtoie, est celle du capitaliste parieur, audacieux, joueur. Car le commerce est aussi, par essence, apparenté au jeu (le commerce est un jeu) (1) en tant que l'achat est

(1) En français dans le texte.

hasardeux mais de bon placement, même s'il n'est pas toujours certain en apparence. Ainsi l'usure est un jeu, car on n'est pas sûr de récupérer le capital prêté, ni donc, à plus forte raison, l'augmentation et les intérêts. Une affaire repose primitivement sur l'espoir, ensuite sur le calcul et la combinaison de possibilités. Le but est atteint même quand les cas malheureux sont seulement compensés par les cas heureux, mais surtout quand ceux-ci dominent. Cependant, si dans le jeu pur l'action des circonstances (des conjonctures) imprévisibles est laissée libre et si l'éventualité de la perte est acceptée jusqu'à un certain point de vraisemblance, il est naturel ici qu'on s'efforce d'exclure l'élément d'insécurité et de rendre le bénéfice sûr et régulier. De toutes les méthodes que peut employer le capital dans cette intention, la réception de gages est la plus importante. Des méthodes du commerce, seule nous intéresse celle par laquelle il se rend maître de la production et rend son gain réel inhérent au processus même de la production. Certes, le placement des marchandises fabriquées peut être également incertain et manquer aussi bien son but que le placement de marchandises achetées. Mais ceci est un état provisoire. Il provient de la séparation pénible d'un système de communautés qui, progressivement, fabriquent des objets pour elles-mêmes et se les partagent. De même dans la société accomplie, chaque marchandise serait fabriquée en quantité nécessaire et vendue d'après sa valeur, par une seule et unique personne capitaliste ayant une pleine connaissance du besoin existant et normal. Cette conception peut être considérée comme irréalisable. Et pourtant ce sont là les approximations par lesquelles la solidité de la production capitaliste se détache de celle du commerce ordinaire.

XXXIII. — Marchandises achevées
Marchandises à fabriquer
Travailler et faire travailler. — Quantité

Nous poursuivrons cette considération de la façon suivante : tous les objets de vente et d'achat s'appellent des marchandises. Celles-ci sont,

— ou bien, d'une part, supposées comme achevées ; et, dans ce sens, tout ce qui se trouve dans le domaine de la volonté de l'un et qui, par suite, est transmissible dans celui de la volonté d'un autre, peut prendre la forme de la marchandise ; exemple : des parcelles de terre limitées, des livres rares, des tableaux, et toute autre chose semblable et réelle. Il en va de même de la véritable activité : le travail ou le service prend la

forme de la marchandise. Pour le commerçant qui, en sa qualité de commerçant, s'évertue à vendre des marchandises achetées, dans la mesure donc où il n'exerce pas de pression sur leur production, toutes les marchandises sont de cette sorte ; par conséquent, toutes pareilles. C'est ainsi qu'il peut commercer en tant que loueur de domestiques ou comme agent de théâtre, avec des forces de travail ou des voix achetées aussi bien qu'avec de vieux vêtements. Le marchand de grain se comporte lui aussi de la même façon quand, dans un domaine limité, l'état de cultivateur lui est opposé. Par chaque récolte une certaine quantité de froment devient disponible et objet de commerce. Quand les sujets de celui-ci sont conçus en une personne unique, celle-ci peut alors entreprendre toutes sortes d'actions maîtresses, utiles ou nuisibles au reste de la société ; elle peut, par exemple, brûler une partie du froment pour élever la valeur d'échange de la partie restante au-dessus de celle établie jusque-là pour la masse d'ensemble ; ou, ce qui paraît plus bienveillant, elle peut conserver cette partie afin de l'offrir plus tard ; bref, elle peut réaliser la manipulation qui lui semble bonne, c'est-à-dire promettant le plus haut gain ;

— ou bien, d'autre part, la marchandise demeure à fabriquer. Ceci n'est possible qu'en travaillant ou en faisant travailler. Principe qui n'a pas besoin de démonstration puisqu'il est contenu dans la supposition. Il est convenu que la fabrication ou la reproduction, généralement nommée « la production », se trouve dans la volonté humaine. Le commerçant peut toutefois, pour un domaine donné, sans travailler ou sans faire travailler, produire des marchandises quelconques en tant qu'il les achète ou les fait prendre dans un autre domaine. Cependant, qu'on envisage le domaine donné élargi au delà de toutes les limites possibles, ou qu'on parte de cette possibilité — ce qui pour un domaine plus restreint a le même résultat — l'alternative est alors manifeste. Sans doute, et c'est une remarque importante : à la conception d'une production volontaire correspond moins le travail personnel et davantage le travail des autres, le « faire travailler ». Celui qui fait travailler remplit son rôle, non seulement quand il apparaît comme auteur de chaque chose fabriquée, dont il est le propriétaire naturel, mais aussi quand la masse des objets fabriqués n'est limitée que par sa volonté et les moyens de celle-ci, autrement dit : quand par la production de moyens de travail et leur emploi par des forces de travail achetées, il est en mesure de donner à sa fabrication l'extension qu'il lui plaît.

XXXIV. — Les gains du commerce
Les gains de la fabrication
Valeur des forces du travail. — Valeur du travail

Si maintenant le profit de tout autre commerce n'est pas naturel en ce sens que, dans un système social général, il est le profit de la classe commerçante — de quelque façon que celui-ci se partage entre les commerçants — et qu'enfin il doit être réduit au montant de la valeur (c'est-à-dire, tend à être réduit, par les conditions mêmes du développement social, à la valeur) que les services sociaux représentés (transfert des marchandises ou leur conservation provisoire) pourraient avoir (supposition qui ne concerne pas seulement tous les services, mais toutes les marchandises en général en tant que les égalisations réelles des prix variables d'après le temps et le lieu, oscillent selon des courbes plus petites autour de la seule comparaison idéelle variable d'après le temps) ; par opposition le commerce qui fabrique se trouve dans une position meilleure. Il attribue, par le travail, du prix à une valeur donnée, comme le fait le travailleur lui-même, le cultivateur ou l'ouvrier, apportant ses produits au marché, ou les produisant et les vendant sur commande. De même que ce travail devrait, dans un système d'échange, obtenir un équivalent consistant dans un résultat qui, suivant le rapport de ces conditions, serait estimé comme une masse de travail de poids égal ; ainsi revient-il aussi au capitaliste qui fait travailler dans un tel système, le prix d'une masse de travail équivalent à la somme de travail employée par lui-même et transformée en marchandises. Dès lors qu'il a acheté ce travail comme forces de travail, la question se pose : comment est-il possible de réaliser un profit régulier par la différence de la *valeur des forces de travail comme marchandises achetées* et de *la valeur du travail* comme principe de la production d'objets nouveaux en général, impliqué *dans les marchandises vendues ?* (Étant supposé que les marchandises seront traitées d'après leur valeur.)

XXXV. — Valeur et prix de la force de travail
Achat et utilisation des marchandises

Travaux et services sont proposés comme marchandises et vendus. Leurs prix sont conditionnés tout comme ceux d'une miche de pain ou d'une aiguille à coudre. Mais ils se distinguent des marchandises composées à la fois de substance naturelle et

de travail. Ils sont de la pure matière naturelle et non pas des produits du travail. De ce point de vue, ils se trouvent sur le même plan que la terre et le sol. L'offre de terre et de sol ne peut pas, en général, augmenter artificiellement ou volontairement dans un domaine donné. L'offre de forces de travail peut sans doute être augmentée par l'importation, mais ceci suppose qu'elles sont déjà objets de commerce. Dans la mesure où elles ne le sont pas, et où chaque homme « porte sa propre peau au marché », la quantité de forces de travail est limitée de la même manière que la quantité de terre et de sol. Ces deux espèces de marchandises ne peuvent pas être fabriquées. Leur valeur et leur prix sont donc conditionnés uniquement par leur quantité existante et actuelle et non pas par leur quantité possible et future ; et par le rapport de cette quantité au degré et à la force d'achat de la demande. En réalité cependant on ne demande pas plus qu'on n'offre exclusivement des travaux et des services généraux et indéterminés, mais bien des services et des travaux particuliers et déterminés. La limitation de l'offre en devient d'autant plus nette. Elle est un avantage pour les offrants — toutes choses égales d'ailleurs. Son désavantage est le manque et l'embarras dans lesquels ils peuvent se trouver par rapport aux marchandises correspondantes (argent ou moyens de jouissance). Car en général plus est forte la valeur de la demande (subjective) de marchandise étrangère, d'autant plus faible devient nécessairement la valeur de conservation (subjective) de la marchandise réelle, d'autant plus intenses, plus forts, le désir et la volonté de la placer. Et maintenant il faut, d'un côté, considérer que le désir d'obtenir de l'argent ou des aliments est illimité chez tout homme qui n'en possède pas et n'en tire en aucune façon de sa propre communauté (ce qui reste ici hors de toute question) ; il a alors le choix, ou bien de s'approprier par force ce qu'il désire (ce qu'exclut le droit naturel et social), ou bien de l'obtenir dans le commerce par la vente de sa force de travail. Il faut considérer, d'un autre côté, que la différence est grande suivant qu'une marchandise est demandée et achetée par quelqu'un qui veut l'utiliser, c'est-à-dire en tant que but, chose, valeur d'utilisation, ou par quelqu'un qui veut la revendre. Dans le premier cas, elle est prise en possession comme un objet de sa propre volonté, le complément de sa propre force. Elle est utilisée dans le sens désiré. Si même elle ne paraît pas nécessaire, il existe cependant pour elle un certain penchant, voire une passion, en tout cas un désir ayant une force réelle quelconque. Tout ceci pèse donc aussi en faveur de services offerts. Et d'après cela, dans de tels cas et précisément par rapport à des services

comme marchandises d'une nature particulière donnée, la constitution non sociale d'un tel échange est évidente. Surtout quand la nécessité du vendeur n'est pas absolue ou n'existe même pas ; car même si l'intensité de la demande d'une marchandise étrangère n'est pas, comme telle, commerciale, le désir pressant de se débarrasser de sa propre marchandise est cependant commercial. Par opposition, la diminution d'une telle intensité n'est pas encore commerciale ; avec elle diminue aussi le désir d'écoulement. Le cas favorable pour un commerce autre que social est donc un désir mesuré de l'échange réciproque mais fondé cependant sur le plaisir de l'un des partenaires, ou sur le besoin qu'il a de l'objet, ou de la capacité d'échange possédée par l'autre. En fait, l'échange n'est alors que la forme dans laquelle apparaît un principe de partage suivant l'échelle communautaire.

XXXVI. — Achat et volonté de vendre
Le prix de la force de travail

Il en est autrement lorsqu'une marchandise est demandée et achetée par celui qui, purement et simplement, veut la posséder pour la vendre. Celui-là n'a pas de rapport intime avec l'objet, il est dans une complète indifférence à son égard. La tentation, dans la mesure où il le juge bon et avec tendance au don, de récompenser le travailleur ou l'artiste par douceur ou bonne volonté ou par satisfaction de l'œuvre, n'existe pas. Au contraire, le seul but du commerçant est de donner le moins possible afin d'augmenter le plus possible la différence par rapport à son prix futur ; car cette différence est le but de son effort. Entre ses mains, la marchandise n'est pas autre chose que valeur d'échange, c'est-à-dire pas autre chose que moyen et force mécanique d'acquérir des objets étrangers, autrement dit : l'argent réel dans la mesure où il existe entre les mains de chacun ; mais pendant que chacun achète avec l'argent, d'après la valeur naturelle de l'échange, des objets, aliments, jouissances, valeurs naturelles d'utilité, le commerçant, lui, inversement, veut avec les aliments, objets, etc., en tant que valeurs artificielles d'échange, acheter la valeur d'utilité de la valeur naturelle d'échange, précisément l'argent ; laquelle « valeur artificielle d'utilité », à son tour, consiste moins, pour lui, dans le fait d'acheter des marchandises destinées à son usage, que dans celui par la répétition de son activité professionnelle, d'acheter des marchandises dans le but de la vente. Comme acheteur, il n'est donc en aucune façon dans la nécessité. Car il est supposé qu'il possède de l'argent

personnel et, par conséquent aussi, la liberté de l'employer pour l'acquisition de moyens de jouissance. Il est donc parfaitement libre et souverain, et nullement pressé de se débarrasser de son argent. Et c'est ainsi que nous le considérons vis-à-vis des vendeurs de leur force de travail. Il apparaît comme hautement vraisemblable, étant donné ces circonstances, que le prix d'emploi et d'utilisation de la force de travail achetée soit égal à la quantité d'aliments qui, à l'estimation du vendeur, représente le minimum nécessaire à la conservation de sa vie et à la satisfaction de ses besoins durant le temps de son travail. Ceci est la limite négative que le vendeur de sa force de travail doit lui-même faire valoir s'il désire et veut s'efforcer d'obtenir un plus haut prix ; et c'est en même temps la limite positive que l'acheteur doit reconnaître comme indispensable, et qu'il sera d'autant plus porté à ne pas franchir à ses dépens. Cette expression est délibérément susceptible d'un contenu très variable dont les limites inférieures représentent, à leur tour, la stricte conservation de l'existence (dans le cadre que la volonté de l'individu désire fixer à cette réclamation). C'est fréquemment la nécessité absolue qui réduit cette réclamation à sa mesure la plus basse. Ceci constitue tout simplement le prix de revient naturel de la force de travail — condition et moyen de son renouvellement — qui peut sans doute être comparée à une production et, par conséquent, constituerait la valeur sociale réelle. Mais une telle assertion ne vaut d'abord que pour la force de travail individuelle que l'homme, par la prolongation de sa vie, est en mesure d'offrir à nouveau, par exemple d'une semaine à l'autre. Par contre, quand la représentation du minimum d'existence renferme la nourriture de la femme et de l'enfant, elle est exposée à cette réduction, femme et adolescents développant eux-mêmes, dès les premières années, des forces de travail et pouvant les mettre en vente.

XXXVII. — Temps de travail socialement nécessaire. Monopoles

L'idée du temps moyen de travail socialement nécessaire, qui est d'une représentation aussi difficile que d'un emploi pénible (comme tous les vrais concepts de l'économie politique) doit rester dans les limites de la reproduction réelle des marchandises-objets telle qu'elle apparaît dans l'exploitation commerciale, parce que, ici, les vendeurs en concurrence, peuvent produire une quantité pratiquement illimitée de leurs objets, et que par conséquent le producteur se trouvant dans les condi-

tions les plus favorables — au moins d'après l'apparence — peut couvrir tous les besoins ; il s'ensuit alors que les autres, afin de maintenir au moins leur écoulement ainsi menacé, se trouvent dans l'obligation de rapprocher leurs prix du sien ou de les aligner sur celui-ci ; mais ensuite, pour ne pas voir diminuer constamment leur profit, de tenter de créer d'aussi bonnes conditions pour eux. Ceci est le principe réel de la concurrence commerciale, dans la mesure où le commerçant achetant au meilleur prix peut vendre au meilleur prix, et dans la mesure où il devient, pour les autres, par les quantités de ses marchandises et le prolongement de ses occasions d'achat, co-soumissionnaire et concurrent. Contre cette tendance s'en élève une autre cependant suivant laquelle les marchandises réellement proposées — indépendantes de la plus grande capacité de production des producteurs individuels — ont, comme telles et dans la mesure où elles sont semblables, les mêmes possibilités de placement (et cherchent à les déterminer au prix adéquat à leur valeur spécifique) avec l'impossibilité, ou la difficulté, de rendre à volonté favorables les conditions défavorables. Mais il faut considérer l'échange des marchandises les unes contre les autres par l'intermédiaire du commerce. Chaque espèce de marchandise se présente sur le marché en une certaine quantité d'exemplaires semblables et tente d'arracher, la plus grande quantité possible d'autres marchandises. Il découle de cette considération que toute concurrence à l'intérieur de la même espèce de marchandise, tombe. Il s'établit une égalisation, comme si la totalité de cette marchandise se trouvait dans la même main, par conséquent comme si la puissance de chaque marchandise particulière était réunie, et comme si cette puissance (par suite celle de chaque groupe ou sorte) était déterminée par la puissance de l'ensemble. C'est donc entre les monopoleurs que se présenterait la bataille des prix. Chaque espèce se défendant contre l'autre avec la même âpreté et le même mordant. Il en résultera que chaque quantité d'une espèce déterminée conditionnera telles quantités d'espèces différentes qui, en réalité, lui sont égales par rapport à cette qualité, seule pesée sur le marché, leur valeur d'échange. Il en est ainsi dans la nature, où, d'après la théorie mécanique, chaque quantité d'énergie se transforme en une autre semblable et est remplacée par celle-ci. Par là tous les gains contingents et abstraits sont exclus à l'intérieur du marché, où en vérité, n'a lieu qu'un échange de valeurs concrètes d'utilité d'après l'échelle d'un échange abstrait. Pour se réaliser, cette idée exige l'égalité des conditions de production pour toutes les espèces de marchandises (si distinctes soient-elles pour les catégories

et les exemplaires de l'espèce) donc, une action égale des conditions les plus favorables possibles (les plus faciles), une proportion égale de celles-ci par rapport aux conditions d'ensemble ; car une proportion égale est la conception générale de l'égalité, l'égalité réelle n'en étant qu'un cas particulier. Cependant les conditions favorables se trouvent : 1) dans la non-valeur des forces naturelles, d'après leur prix naturel ; 2) dans la plus grande action des hommes les uns avec les autres ; 3) dans la plus grande coopération des hommes avec les instruments appropriés (outils, machines). Quand de telles circonstances sont réalisées et quand, en dehors de cela, toutes les différences du travail humain sont réduites à leur seule mesure possible : le temps du travail (ce qui en réalité est facilité plus ou moins par leurs rapports actuels) alors joue la loi de la constitution de la valeur de chaque espèce de marchandise et, par suite, de la valeur de chaque quantité quelconque de celle-ci, par rapport au temps de travail moyen socialement nécessaire à la production. Le développement de la société et de son centre : le marché mondial, se meut d'après l'approximation constante, comparativement à ce point d'arrêt relatif. Cette loi a d'abord une signification purement conceptuelle, elle est par suite réductible aux règles d'une synthèse mathématique ou à des principes identiques ; on ne dit plus que ceci : ce qui s'ajoute aux forces naturelles et aux objets supposés existants, et a créé les formes présentes des choses, est une certaine quantité de travail humain. Les forces naturelles sont supposées n'avoir aucune valeur d'échange ; celle d'autres objets, nécessaires à la production (matière et instruments) est elle-même convertible en quantités de travail ; par suite leur nouvelle valeur d'échange est à son tour convertible en parties de la valeur d'échange de ces matières et instruments, et du travail ajouté, donc entièrement en travail. Le travail s'est matérialisé dans les objets, s'est figé en quelque sorte dans le surplus que ces objets représentent par rapport aux forces libres et naturelles. La marchandise et ses possesseurs n'ont donc nullement besoin d'exiger, du marché, une valeur d'échange supérieure à celle qu'ils lui apportent ou lui offrent, et la valeur échangée dans des circonstances normales (dont la nature éclipsée par l'effet intermédiaire de l'argent, devient d'autant plus significative que l'argent cesse d'être attaché lui-même aux marchandises et développe plus purement, comme crédit, sa nature immatérielle en tant que simple assignation de marchandises) doit contenir, *a)* la valeur de la matière de la marchandise vendue et des parties de valeur des instruments que cette matière contient ; *b)* la valeur du travail fourni pour sa production.

XXXVIII. — Marché de marchandises et Marché du travail

Le gain ou plus-value est la différence entre le prix d'achat des forces du travail et le prix de vente (non pas du produit mais) de la valeur d'échange contenue dans le produit. Sur le marché (réel ou de marchandises) les forces de travail n'apparaissent que sous cette forme matérialisée résultant de leur union et de leur application à la matière et aux moyens de travail, donc, non pas comme propriété des travailleurs, mais des capitalistes. Il apparaît sans doute, en dehors des marchandises objets, et comme moyen d'échange contre celles-ci, des travaux mêmes ayant le caractère de services, c'est-à-dire des travaux qui ne sont pas matérialisés dans un produit, mais gardent en quelque sorte leur forme liquide et sont, à la fois, consommés et anéantis par le seul fait de leur attribution et de leur réception. Ils désirent, comme marchandise immatérielle, déterminer leur valeur, quoiqu'ils n'aient pas de valeur qui soit mesurable par le temps de travail qu'ils contiennent, mais (pareils à beaucoup de choses) uniquement celle désignée plus justement comme prix normal et qui est proportionnelle à sa quantité par rapport à l'intensité de la demande, ce qui revient à dire que leur valeur, comme prix, ne peut précisément s'exprimer qu'en une certaine quantité d'autres marchandises ; elle est, par suite, toujours une fraction, jamais une grandeur. — Les forces de travail qui créent des marchandises ne se trouvent pas, par contre, sur ce marché. Ce ne sont pas des marchandises dans le sens où le sont les objets d'après leur nature et comme les services peuvent l'être ; elles ne sont égales ni aux uns, ni aux autres pour lesquels l'échange complet semble la fin d'un circuit après quoi chaque chose échangée est employée suivant sa destination, quand elle ne disparaît pas directement dans cet emploi. Comme principe de la production des choses, elles ne sont concevables, par rapport à celles-ci, que derrière elles et en-dessous d'elles. Par conséquent, dans la mesure où leur relation avec les substrats de la production n'est possible que par leur achat, celui-ci doit être compris comme antérieur dans le temps et comme précédant la vente des objets achevés. Le marché du travail est complètement séparé du marché des marchandises et se situe avant celui-ci. Il peut être aussi désigné comme le marché caché dont la préexistence ne laisse aucune trace, aucun souvenir dans le marché public des marchandises. Les forces de travail y sont achetées et payées comme si elles étaient de purs services futurs, par suite se consommant dans l'exécution même. La fiction veut que le fabricant (un sujet capitaliste quelconque, disons : la société par actions)

soit l'auteur et le producteur réel qui ne loue des travailleurs que comme aides. Cette fiction gagne en apparence d'autant plus que la préparation, c'est-à-dire les conditions de la coopération, puis les instruments eux-mêmes — toutes choses qui sont en la possession du fabricant — deviennent en quelque sorte vivant, et, une fois mis en mouvement, peuvent exécuter des copies automatiques de la main et de l'art humain par leur construction appropriée. Servant les buts du propriétaire, c'est son initiative, sa pensée et sa volonté qui les dominent et les met en mouvement et au repos à des moments donnés. Les forces de travail engagées n'ont pas de volonté propre, mais se voient attribuer leur tâche comme une mission, laquelle, par l'interdépendance du tout, est déterminée par un plan fixé et une méthode de travail d'une nature donnée : la division du travail à l'intérieur de la manufacture ou de l'agriculture fabricante. Les outils eux-mêmes, reliés en système comme machines, sont actifs, servis par les travailleurs et les dominant. Il en résulte que les travailleurs ne sont plus si directement dépendants d'une volonté humaine présente et étrangère leur donnant des ordres, mais bien plus de la constitution donnée « d'un monstre mort » vis-à-vis duquel ils réagissent comme un tout collectif ce qui les amène à se comporter d'autant plus vite comme tel à l'égard de leur employeur. Pour la pensée réelle et objective, le travail humain seul, quoique se servant d'instruments si puissants soient-ils, est cependant toujours et nécessairement la cause des œuvres humaines, le travail individuel la cause d'œuvres individuelles, le travail collectif celle des œuvres collectives. Ce n'est pas la Société par Actions mais la société des travailleurs qui crée les choses et les valeurs. Et puisque seules les œuvres ont une valeur naturelle, on peut, de là, déduire le principe que le travail est la source de toutes les valeurs. Dans la manufacture il n'est lié que par un but final commun et l'application d'une méthode commune lesquels cependant (parce que purs objets de pensée) ne peuvent être considérés comme produits, ni par suite comme propriété réelle de l'entrepreneur et du directeur. Dans la fabrique réelle, il est organiquement uni, par le rapport général et nécessaire, avec la machinerie qui en forme le corps visible. Il est reconnaissable dans chaque cas parce que son unité seule, et celle-ci par l'emploi raisonnable de substances, d'emplacements, d'instruments, constitue le réel principe productif. Sur le marché du travail, manufacture et fabrique sont susceptibles, il est vrai, de s'accorder comme vendeurs de force de travail et, par l'exclusion de la concurrence, de parvenir à un prix commun supérieur. Mais comme propriétaire de tous les établissements auxquels les forces

du travail ne sont qu'incorporées et subordonnées, le fabricant demeure tout autant auteur naturel, logiquement désigné, que non naturel, nié par l'expérience des sens, donc aussi propriétaire des œuvres humaines créées par le travail humain (extérieur) et qu'il lance sur le marché afin d'en obtenir la valeur.

XXXIX. — Le Marché du Détail. — Mouvement opposé Services

Le marché du travail ne suppose pas le marché des marchandises. Il est complètement indifférent pour l'étude de connaître la manière par laquelle le capitaliste est arrivé à l'argent avec lequel il paie les forces de travail, ou la source des produits que représente cet argent. Une partie de ceux-ci doit provenir d'une production précédente — peut-être du travail propre du capitaliste — une autre doit être seulement conditionnée par la production présente et la production future. La transformation de l'argent en moyens de jouissance n'a de relation directe ni avec le marché de marchandises, ni avec celui du travail ; elle appartient à un troisième marché, que nous pouvons appeler marché du détail et qui se présente comme le véhicule normal de *la distribution*. Celle-ci suppose sans doute la production et peut être comprise dans une circulation régulière, fondée sur le commerce de marchandises. Le marché du détail est alors la dernière partie qui se rattache à la première et dérive de la seconde. Son mouvement va du centre à la périphérie : il fournit des marchandises à tous ceux qui ont de l'argent ; il impose les marchandises et a soif d'argent, lequel, absorbé par petites portions innombrables, est de nouveau englouti en masse sur le marché de marchandises. Le mouvement de celui-ci va, au contraire, de la périphérie au centre. Il est une pure collection de produits dont la production lui est indifférente ; il est la systole ou contraction à laquelle doit succéder la diastole ou expansion. Le marché du travail est une communication à l'intérieur de la périphérie. Si jusqu'ici l'échange sur le marché de marchandises comme sur celui du travail était envisagé sans l'intermédiaire du commerce, le marché du détail et la distribution sont, par contre, une affaire d'achat et de vente, donc la sphère réelle des commerçants. Et celle-ci peut alors, dans le système accompli de la production sociale et capitaliste, être considérée comme un service social devant lui-même exiger et tirer sa valeur et son dédommagement du marché de marchandises où il est convenu que tous les autres services aussi, classés comme quasi productions ou parties de toute la production sociale, apparaissent et

prennent leur valeur. A leur tour, tous les services rendus peuvent être considérés eux-mêmes comme formés et valables d'une manière capitaliste, dans la mesure, précisément, où ils sont conditionnés, pour se faire valoir, par des établissements, des substances et des instruments ; de sorte qu'ils sont alors, à nouveau, une branche du marché du travail dans laquelle ils entrent avec leur potentiel simple et naturel.

XL. — Les classes
L'état de dépendance de la construction tout entière

Dans la mesure où le marché du détail n'est considéré que comme une conséquence nécessaire impliquée par le marché de marchandises, la structure essentielle de la société est caractérisée par trois actes ayant pour auteur la classe capitaliste, qui comme telle, est regardée comme pourvue de la possession des moyens de travail (qui ne sont donc pas pris d'abord sur le marché, mais se trouvent à leur place) ; ces trois actes sont : 1) L'achat de forces de travail ; 2) L'emploi de ces forces ; 3) La vente de forces de travail (sous la forme de parties de valeur des produits). La classe ouvrière participe elle aussi, d'une façon substantielle, au premier acte, même si ce n'est que dans la mesure où elle se débarrasse de son superflu pour acquérir le nécessaire. Au deuxième acte, elle ne participe apparemment que comme objet (participation employée) ; en réalité, en elle se trouve toute la causalité matérielle, dans la classe capitaliste toute la causalité formelle de ce deuxième acte. Dans le troisième acte, la classe capitaliste agit réellement toute seule; la classe ouvrière n'existe plus que sous la forme de sa valeur pour ainsi dire extraite. Pour autant qu'elle agit, la classe ouvrière est libre, et son travail est alors la réalisation de son contrat, donc de son échange, qu'elle accomplit par une nécessité reconnue. Mais tout échange (et la vente) est la forme même de l'acte de la volonté libre, alors que le commerce est sa perfection matérielle. On en peut déduire que la classe ouvrière est à demi libre — jusqu'au milieu des trois actes — et d'une liberté de volonté formelle, se distinguant par là d'une classe supposée d'esclaves qui n'apparaîtraient formellement dans ce processus que comme outils et substance. Par opposition, la classe capitaliste est entièrement libre, et d'une liberté de volonté réelle. Par suite, ceux qui lui appartiennent sont à considérer comme d'une volonté entièrement libre, comme des constituants résolus et réels de la société ; la masse qui leur est opposée, comme n'ayant qu'une demi-volonté, comme des sujets uniquement formels.

Car l'intérêt et la participation à ces trois actes, leur pleine cohésion, cela revient à poser la société, à consentir à entrer dans son existence et dans la convention qui fonde celle-ci. Que cette construction dualiste de sa conception soit la seule possible, c'est une question qui n'est pas nécessaire maintenant. Elle est la construction découlant de la donnée du commerce quand celui-ci est limité à cet objet qui, seul — en dehors de son caractère d'activité serviable et ensuite aussi par rapport à celle-ci — détache son but et son principe vital, le profit, de toutes les conditions contingentes et qui, par sa propre essence, garantit, comme succès nécessaire et régulier, précisément la marchandise non naturelle, purement fictive, déterminée par la volonté humaine : la force de travail. Ainsi tous ces concepts trouvent leur solution et leur distinction dans la théorie de la volonté individuelle humaine, vers laquelle nous entraîne toute cette discussion.

Annexe (1911). — Quand cet écrit fut composé (1880-1887), la conclusion du système marxiste, qui a influencé son contenu, n'était pas encore connue. L'auteur n'a pas trouvé entre temps qu'à la solution « du problème du dividende moyen » la critique académique allemande ou autrichienne ait opposé des arguments contradictoires catégoriques et pertinents. Il considère, en particulier, comme non fondé le reproche que la loi de la valeur devienne sans contenu par l'application à la valeur totale de toutes les marchandises, parce que cette valeur totale ne s'échange pas et n'est en réalité qu'un nom pour le produit total, ou plutôt pour les parties constitutives nouvellement créées de celui-ci. Il n'est sans doute pas dénué de sens de poser que le produit du travail détermine d'après sa valeur comme d'après sa production, le temps social nécessaire du travail, et que cette mesure de la valeur, suivant laquelle celle-ci est comparable de la même façon à tous les produits annuels premiers ou tardifs, détermine aussi primitivement la valeur d'échange des marchandises particulières en comparaison avec d'autres (donc des parties du produit total échangées entre elles) ; que, cependant, par le caractère capitaliste commercial de la production ce rapport soit disloqué, de sorte que la plus-value, transformée en profit, se partage d'après la mesure donnée par les capitaux, donc entre ceux-ci d'après leur valeur de production, cela est sans doute concevable. C'est assurément une construction forcée très artistique. Je n'ai jamais reconnu comme juste la théorie de la valeur Ricardo-Rodbertus-Marxiste sous la forme où elle est présentée, mais je trouve d'autant plus juste son germe et sa pensée fondamentale. Ma divergence a été souglinée dans cet écrit. Aujour-

d'hui comme alors, je soutiens le principe que seul le travail crée de nouvelles valeurs ; mais j'ajoute, non pas une valeur égale pendant un temps de travail socialement nécessaire égal, et non pas seulement non plus (ce que Marx met lui-même en évidence) le travail qualifié une valeur multiple du travail général ; le travail crée, en même temps, par l'action commune en vue du but, tantôt du travail avec lui-même, tantôt avec les moyens spéciaux propres de la production, des valeurs très distinctes. Par cette rectification est sauvé le principe que sur le marché libre les prix des marchandises oscillent autour de leur rapport de valeur. Mais la force de travail elle-même est bien éloignée d'avoir une valeur naturelle comme la terre et le sol. Son prix varie d'après la constitution, l'intensité et l'insistance de l'offre et de la demande, et d'après la force de la coalition de ses vendeurs, les travailleurs eux-mêmes. La limite supérieure est donnée par son utilisation — puisqu'elle est achetée en vue de l'affaire que l'entrepreneur veut réaliser — la limite inférieure, par le pur besoin de nourriture du travailleur isolé.

LIVRE II

VOLONTÉ ORGANIQUE ET VOLONTÉ RÉFLÉCHIE

Voluntas atque intellectus unum idem sunt.

SPINOZA.

La volonté est la racine de l'image.
Une volonté fausse détruit l'image.

BÖHM.

PREMIÈRE PARTIE

LES FORMES DE LA VOLONTÉ HUMAINE

I. — Détermination des concepts

L'idée de *volonté humaine*, dont tout le contenu de ce traité exige la juste conception, doit être comprise dans un double sens. Puisque tous les actes spirituels sont caractérisés comme humains par la participation de la pensée, je distingue : la volonté dans la mesure où elle contient la pensée, et la pensée dans la mesure où elle contient la volonté. Chacune présente un tout cohérent où les sentiments, les tendances et les désirs si divers soient-ils ont leur unité, laquelle unité doit cependant être comprise dans le premier concept comme réelle ou naturelle, dans l'autre comme idéelle ou artificielle. La volonté humaine, dans le premier sens, je la nomme : *volonté organique*, dans le deuxième sens : *volonté réfléchie* (1).

(1) Tönnies a successivement employé pour la volonté réfléchie les termes « Willkür » et « Kürville » (N. du T.).

II. — Rapports avec la pensée

La volonté organique est l'équivalent psychologique du corps humain, ou le principe de l'unité de la vie, dans la mesure où ce principe est considéré sous cette forme de la réalité à laquelle appartient la pensée elle-même (quatenus sub attributo cogitationis concipitur). Elle implique la pensée comme l'organisme implique les cellules du cerveau dont les excitations doivent être représentées comme les activités psysiologiques de la pensée (auxquelles participe sans aucun doute le centre du langage). La volonté réfléchie est un produit de la pensée elle-même, à laquelle donc ne revient une réalité propre que par rapport à sa cause — le sujet pensant — même si cette réalité peut être reconnue par d'autres et considérée comme telle. Les deux conceptions si différentes de la volonté ont ceci de commun qu'elles sont considérées comme causes ou comme dispositions de l'activité ; par conséquent de la présence et de la constitution de celles-ci vis-à-vis d'une conduite déterminée de leur sujet, conduite tenue comme la plus vraisemblable parmi certaines autres, il est permis de conclure selon les circonstances déterminantes, à la nécessité de cette conduite. Mais la volonté organique repose sur le passé et doit être expliqué par lui, comme le devenir par elle. La volonté réfléchie ne se comprend que par l'avenir seul auquel elle se rapporte. Celle-là le contient en germe, celle-ci dans l'image.

III. — Rapports avec l'activité

La volonté organique se comporte donc vis-à-vis de l'activité à laquelle elle se rapporte, comme une force vis-à-vis du travail qu'elle réalise. Par suite, une forme quelconque de la volonté organique est impliquée nécessairement dans chaque activité dès l'instant que le sujet de celle-ci est considéré comme un organisme humain individuel, comme celui qui dans le sens psychique constitue une telle individualité. La volonté organique est immanente au mouvement. Pour saisir exactement son concept il faudrait faire abstraction de toute existence indépendante d'objets extérieurs, et ne considérer les sensations et les expériences qui en résultent que dans leur réalité *subjective*. Ainsi n'existe-t-il ici que réalité et causalité *psychique*, c'est-à-dire rien qu'une coexistence et qu'une succession de sentiments de présence, de tendances et d'activité qui demandent à être comprise comme provenant des dispositions embryonnaires originelles de l'être individuel, encore que le développement particulier puisse être conditionné et modifié par la nature

des sensations (qui est ce qu'on appelle par ailleurs « le monde extérieur », et bien que, dans ce monde, le corps soit astreint à se nourrir, donc dépendant d'autres objets, et entretenu par eux). La volonté réfléchie précède l'activité par rapport à laquelle elle s'exerce, et lui reste extérieure Alors qu'elle ne possède qu'une existence conceptuelle, l'activité se comporte vis-à-vis d'elle comme une réalisation. Le sujet de la volonté réfléchie et de son activité, met le corps en mouvement par un choc extérieur (lequel corps n'est représentable autrement que comme inanimé). Ce sujet est une abstraction. C'est le « *moi* » humain dans la mesure où il est dépouillé de toutes ses autres propriétés et considéré comme substance pensante, représentant les suites (vraisemblables ou certaines) d'actions possibles émanant de lui-même et les appréciant dans un résultat final dont l'idée est conservée comme moyen d'estimation, et, d'après ce processus, triant et ordonnant en vue d'une réalisation future déterminant ces actions possibles. Ainsi, suivant cette conception, la pensée agit à la façon d'une contrainte mécanique sur les nerfs et les muscles et par là sur les membres du corps. Cette représentation n'étant possible que par une vue physique ou physiologique, il est nécessaire ici de comprendre la pensée elle-même comme mouvement, c'est-à-dire comme *fonction du cerveau*, et le cerveau comme une chose objective et réelle, étendue dans l'espace.

IV. — Vie organique. — Développement de la volonté organique

Le problème de la volonté en tant que volonté organique est, de ce point de vue, aussi complexe que le problème de la vie organique elle-même. La volonté organique particulière est naturelle à l'humanité comme à chaque autre espèce la conformation du corps et le caractère de l'âme, et chaque volonté organique particulière atteint sa plénitude et sa maturité, comme l'organisme qu'elle représente, par une croissance insensible et progressive se développant à partir d'un germe qui renferme en soi sa détermination (psychique et physique) telle qu'elle a été constituée par les contacts des cellules issues des parents. Ainsi, d'après son origine, elle doit être comprise comme congénitale et héritée ; elle possède toutefois, par le mélange des dispositions paternelles et maternelles en même temps que par la particularité des circonstances ambiantes agissant sur elle, les principes par lesquels elle peut se développer comme nouvelle et différente, au moins dans des modifications données. Sa formation correspond à chaque phase du développement corporel ;

il existe, en elle, autant d'unité et de force qu'en l'organisme. De même que celui-ci doit être considéré comme agissant par lui-même dans son évolution, de même en est-il de la volonté organique. Mais une telle évolution s'offre à la connaissance comme un mouvement accéléré d'une manière indescriptible par des forces qui se sont multipliées sans cesse et formées diversement, par toutes les suites de la naissance qui peuvent rattacher l'être particulier aux formes originelles de la matière organique. Ces forces font le travail du corps, plus proches de son origine et plus vite se perdant (les unes par rapport aux autres) — travail qui est fait néanmoins et de surcroît d'après les conditions ambiantes. De plus en plus cependant, celles-ci se présentent comme distinctes des tendances intérieures, et alors seulement on peut observer des changements qui (relativement indépendants des potentiels des ancêtres) sont pour ainsi dire obtenus par des moyens spontanés. Ceux-ci, à peu près nuls chez l'embryon, sont significatifs chez l'enfant et augmentent, en général, avec l'âge. Si donc la volonté est autre à chaque moment du temps, tout comme le corps, sa formation individuelle peut toutefois, dans cet ordre d'idées, être considérée elle-même comme une succession d'actes volontaires dont chacun suppose tous les précédents ainsi qu'une certaine formation d'excitations extérieures, lesquels réunis représentent la force organique réalisée. Chaque acte volontaire suppose ainsi tous les précédents jusqu'à la disposition première, la volonté originelle qui les implique tous, d'une manière donnée, non comme possibilités logiques, mais comme possibilités réelles, hautement probables, qui, dans des conditions déterminées, deviennent des nécessités et comme telles se réalisent. Les dispositions ou les inclinations deviennent dans ce processus des aptitudes dans lesquelles cependant les premières continuent à agir elles-mêmes comme tendances en liaison ininterrompue avec le germe de la volonté originelle et par elle aussi avec tous ses autres développements et ramifications. Quand, en un point donné, ce développement est pensé comme achevé, la volonté se présente donc comme un tout déterminé recevant et exerçant des actions par rapport aux objets ; chacune de ces actions cependant, dans un sens plus précis, peut s'appeler un acte de volonté dans la mesure où elle est soumise dans sa totalité à un changement conditionné par elle-même ; mais ici aussi toutes les forces qui causent le « miracle » du développement sont constamment vivantes et font apparaître le sujet d'une telle volonté, dont ces forces sont issues, comme une sorte d'ordre ou de manière d'être supérieure, et de même l'individu (dès qu'une telle compréhension peut servir

à un but quelconque). Donc quand nous considérons le développement de l'individu du point de vue de sa volonté, bien que comprenant qu'une sorte d'infini inconnu coopère pour ainsi dire à ce développement, nous devons aussi apprendre à juger d'après l'évolution et la croissance, le vouloir qui est en dehors de celles-ci, en reconnaissant précisément ici aussi le sujet comme un représentant substantiel, contenant tous les précédents, au lieu de croire qu'il les crée lui-même ; mais à cause d'une distinction nécessaire il faut mettre en relief les précédents qui signifient un changement total, et ceux-ci sont connus de la conscience de nous-mêmes par le sentiment général de l'activité, lequel est strictement identique à notre état tout entier, subjectivement compris (qui réellement embrasse tout, le premier et seul état que nous possédons et connaissons).

V. — Volonté végétative et animale. — Volonté mentale

La division générale des organes et des fonctions animales distingue ceux de la vie végétative (intérieure) et ceux de la vie animale (extérieure). On peut avec la même raison distinguer une volonté végétative et une volonté animale, lesquelles (comme structure physique du corps) sont toutes deux associées dans la volonté de l'animal et doivent être considérées comme se déterminant réciproquement. Une telle association apparaît cependant tellement spéciale et tellement significative dans les caractères et les activités particulières de l'homme que, du point de vue psychologique, il est nécessaire de distinguer la volonté humaine ou mentale (et cette manière de vie) de la volonté animale et végétative de la même façon que l'on distingue celles-ci entre elles, et de considérer ces trois natures de volonté unies dans celle de l'homme, tout comme les deux premières dans la constitution générale de l'aniaml. Les activités de la volonté végétative ou organique sont en général conditionnées par des excitations reçues ou senties (excitation de la substance), celles de la volonté animale par les perceptions ou des sensations d'images (excitations sensitives ou de mouvement), celle enfin de la volonté mentale par les pensées ou sensations de paroles (excitations intellectuelles ou spirituelles qui ne sont plus estimables d'après leur valeur substantielle ou cinétique). La vie végétative qui est le fondement de toute autre, et qui se pose elle-même fermement comme substantielle, — toutes les activités particulières apparaissant comme ses manifestations et ses modifications, — consiste entièrement dans la conservation, l'accumulation et la reproduction de sa force et de sa forme appropriée, en tant que rapports

entre les parties changeantes ; elle est existence et action par rapport à elle-même : comme assimilation de substances, circulation des sucs nutritifs, conservation et renouvellement des organes. La vie animale est surtout le mouvement extérieur devenu nécessaire et naturel pour cela, comme dépense d'énergie par rapport à d'autres objets ou d'autres êtres : innervation et contraction du tissu musculaire pour le déplacement du corps entier ou de ses membres. La vie mentale est caractérisée par la communication, c'est-à-dire l'action sur des êtres semblables au moyen de signes, d'où l'emploi particulier des organes vocaux pour la prononciation des mots ; de là se développe la communication avec soi-même par la parole auditive ou muette, c'est-à-dire la pensée. Mais comme la communication en général est déjà préparée et impliquée dans la vie animale, toutes les aptitudes et les activités qui lui appartiennent se multiplient, se trient et s'étendent par la parole et la pensée. La troisième catégorie tout entière doit être comprise comme une modification rétroactive de la deuxième, et celle-ci comme une modification rétroactive de la première. Dans la volonté organique humaine, elles doivent être considérées ensemble, toutes les trois, dans la mesure où elles représentent une unité. Cette unité est la volonté organique définie par une volonté animale et mentale ; la volonté animale exprimée par la volonté à la fois organique et mentale ; et la volonté mentale elle-même dans sa dépendance à l'égard de la volonté organique et animale. Dans la vie organique reposent en dernier lieu tous ses motifs ; dans la vie mentale, ils reçoivent leur impulsion et leur direction, comme leur forme particulière ; dans la vie animale apparaissent le plus ses extériorisations significatives et habituelles. D'après cela, je détermine plusieurs groupes de concepts psychologiques comme les formes de la volonté organique humaine dans lesquelles elle s'affirme elle-même par l'affirmation ou la négation d'objets extérieurs. Le sens positif seul est désigné par les noms — ce sens cependant fait connaître en même temps sa négation : à la volonté correspond le dépit ou aversion. Dans chaque forme les valeurs psychiques des activités réelles ou productives et motrices sont si liées aux valeurs des activités réceptives, sensitives ou intellectuelles, qu'elles représentent l'ordre et la cohésion de celles-ci, comme dans le domaine physique les organes centraux du système nerveux de l'animal. Il en résulte qu'une réception déterminée est toujours le commencement ou la tendance (conatus) d'une dépense déterminée qui veut lui succéder dans la direction de la moindre résistance ou du courant le plus fort. Donc aux *impressions* (ou idées) de certains objets

sont liées d'une manière nécessaire les tendances (ou idées) à certaines réactions comme *expressions* de l'être propre. Et la volonté peut aussi bien être comprise par rapport à ces objets — c'est-à-dire par rapport à leur perception et par suite à telle activité donnée — que par rapport à cette activité dirigée de l'intérieur vers l'extérieur. Dans les deux cas, dans la mesure où ces rapports sont positifs et affirmatifs, elle est déterminée régulièrement par sa propre nature et sa norme : liée aux objets mêmes, inclinée et prête aux activités correspondantes.

VI. — Le Plaisir. — Développement et Croissance Les organes des sens

Le désir inné de certains objets et de certaines activités, je le nomme, dans la nature humaine, sa manière d'instinct général animal ou son *plaisir*. Par là, nous expliquons tout ce qu'on ne peut pas expliquer autrement que par le développement et la croissance normale d'une constitution psychique contenue dans les dispositions du germe. Le plaisir est donc le complexe des tendances organiques, dans la mesure où elles pénètrent et dominent entièrement la vie et l'activité, la pensée et les efforts de l'homme. Ici, toutes les idées ou sensations particulières doivent être dérivées d'une unité primitive et restent nécessairement liées entre elles. Cette unité est comprise sous un triple attribut : A) Tout simplement comme volonté de vivre, donc comme acceptation des activités ou des sensations que la vie exige et le refus de celles qui la contrecarrent ; B) Comme volonté de se nourrir, entraînant l'acceptation des activités et des sensations qui s'y rapportent ; C) Comme volonté de reproduction — et le concept atteint alors toute sa signification, car la reproduction est la vie en général. Elle ne devient le contenu d'une volonté particulière que dans la mesure où deviennent nécessaires des sensations et des activités particulières en vue de sa fin. Ces besoins et ces désirs, qui sont communs aux fonctions correspondantes de tous les organismes, constituent le ton fondamental dans l'accord des sentiments humains. Dans l'état de tension de leurs organes et dans la mesure de leur contentement se fondent toutes les différences des inclinations et des répulsions qui forment en quelque sorte l'état et la tonalité en tant que caractères durables ou temporaires des individus. Ceux-ci sont ordinairement considérés comme purement corporels. En réalité, tout ce qui plaît à l'esprit pur, c'est-à-dire à la pensée de l'homme, en dépend aussi d'une manière certaine et réagit sur celle-ci. Mais les intermédiaires réels primitifs et communs entre l'exté-

rieur et l'intérieur, du moins de toute substance animale d'une formation quelconque, sont les organes des sens, donc le système nerveux. Les sens jouissent, comme le reste du corps, en partie d'eux-mêmes — et ils sont alors directement conditionnés par la constitution et l'état des organes vitaux, ensuite aussi par leur propre constitution et leur propre état — en partie de l'entourage, le monde extérieur auquel ils participent et qu'ils aperçoivent d'une manière spéciale et diverse, le sentant comme agréable ou rebutant, circonstances dans lesquelles le sentiment affirmatif ou le plaisir, et le sentiment négatif ou désagréable, ne causent pas les mouvements correspondants, mais les constituent : se transformant en des manifestations réelles de la volonté par des mouvements qui, par les fibres nerveuses afférentes, contractent les muscles. Il faut, ou bien découvrir la cause des mouvements dans les mouvements, et cela suppose une explication de la vie en général, de la dérivation de la vie individuelle et de son développement à partir de la vie commune ; cela suppose ensuite une théorie des excitations nerveuses conditionnées par ces faits et une étude de la façon dont elles naissent dans les actions réciproques avec des forces extérieures, sont propagées, et de nouveau se communiquent en partie à l'extérieur, en partie se transforment par des contre-dispositions de la molécule, en repos relatif ou en état de tension. Ou bien il faut faire appel à l'histoire et à l'interdépendance des sensations qui, en fait, ne sont que la réalité subjective des manifestations biologico-objectives précédentes. Chaque cellule, chaque tissu et chaque organe constitue un certain complexe de quelque volonté en soi, telle qu'elle se trouve par rapport à elle-même et à l'extérieur. Il en est ainsi de tout l'organisme. Ses changements, dans la mesure où ils sont des mouvements venant de l'intérieur (des centres nerveux) par lesquels la vie se conserve, sont toujours conditionnés aussi par des impressions simultanées reçues de l'extérieur. Ces mouvements ne sont considérés, chez l'homme, comme d'ordre animal et mental, que quand les expressions sont comprises comme venant des centres gouvernant la vie organique : ce sont alors les mouvements instinctifs ou extériorisations de la volonté, par lesquels quelque chose de senti est approuvé ou repoussé. La volonté entière pose en quelque sorte, par les sens, des questions aux objets, essaie et éprouve leurs propriétés ; mais elle seule juge et décide s'ils conviennent ou non à son plaisir, s'ils sont bons ou mauvais. Ici, les centres animaux et mentaux (de la moelle et du cerveau) et les organes ne sont considérés comme participant, qu'autant qu'ils se rattachent à la vie végétative (ou qu'ils dépendent du système sympathique). Par suite,

les organes des sens eux-mêmes, vus dans une telle dépendance, sont et représentent, dans toutes les particularités de leur constitution individuelle, dans la mesure où celle-ci repose sur le pur développement de dispositions originelles, autant de genres du plaisir considérés comme volonté affirmative (ou négative). Les sens substantiels subjectifs comme le toucher, l'odorat et le goût, mettent cette propriété clairement en évidence ; ils sont les organes jouissant le plus directement.

VII. — Une autre forme : l'habitude
Expérience et développement
La substance de l'esprit animal et humain

L'habitude est à distinguer de ce qui précède comme étant la forme animale de la volonté organique. Elle est volonté ou désir créés par l'expérience : par leur association et leur mélange avec des idées primitivement agréables, des idées primitivement indifférentes ou désagréables deviennent elles-mêmes agréables, jusqu'à ce qu'elles passent enfin dans le mouvement de la vie et peu à peu dans le sang. L'expérience est exercice ; et l'exercice est ici activité créatrice, de même que dans le plaisir, le développement pur apparut comme cause. L'exercice est d'abord impliqué dans le développement et doit être expliqué par lui ; il faut expliquer aussi comment il se sépare de lui et s'affirme en dehors et à côté de lui en tant que facteur propre, par la coopération décisive des circonstances ou des conditions de l'existence individuelle auxquelles s'opposent le travail varié de la coordination de leurs impressions. Développement et croissance (de tout l'organisme) sont (dans leur cours normal) faciles, sûrs, généraux. Par contre l'exercice est d'abord difficile, puis devient facile par de nombreuses répétitions ; il rend sûrs et précis des mouvements incertains et indéterminés, forme des organes particuliers et des réseaux d'énergie. D'innombrables petites actions se groupent en vue d'un tel résultat. A la façon de la douleur ennemie et rebutante, ainsi ce qui est nouveau, inaccoutumé, dans la mesure de sa force apparente, éveille d'abord la crainte (instinctive) laquelle s'émousse sous une action souvent répétée, quand le danger passe sans apporter de douleur. Ce qui provoquait la peur et l'appréhension devient d'abord supportable, et enfin même agréable. De la même manière, partant du vécu, la transformation contraire peut s'obtenir, comme une sorte de formation inverse, et de « déshabitude ». Les résistances qui s'opposent à une sensation paisible et facile (aperception) ou à une appropriation (assimilation) du milieu, sont dominées par la force

réelle se multipliant dans l'exercice. Mais cette multiplication a des limites régulières et déterminées. L'excès d'exercice est surtension et, ou bien se fait au détriment d'autres organes (avec préjudice), ou bien a comme suite immédiate la fatigue des muscles exercés, et comme suite indirecte la fatigue de tout l'organisme, c'est-à-dire l'épuisement de l'énergie en réserve sans énergie compensatrice suffisante. Par là, s'explique aussi qu'une activité primitivement facile et naturelle devienne à la longue difficile et finalement impossible ; que des activités, des sensations désirables, deviennent indifférentes et même douloureuses ; et de même comment la faim et la soif se transforment par l'intempérance, en satiété, les désirs sexuels en dégoût, et d'une façon générale, la volonté en aversion. En premier lieu cependant, ce vers quoi pousse une inclination primitive devient habitude, et ce qui est primitivement agréable le devient avec d'autant plus d'aisance. Ainsi des manières d'agir particulières reposant sur le plaisir apparaissent d'autant plus vite et plus intimement comme habituelles ; une façon déterminée de vivre (de là l'ambiance naturelle) devient agréable à l'animal comme habitude et finalement indispensable ; de même une nourriture déterminée vis-à-vis de ceux qui en jouissent. Ici, l'homme est, lui aussi, entièrement animal, quoiqu'à sa manière propre ; on dit couramment qu'il est un animal à coutumes, un esclave de ses habitudes, etc., et on exprime par là une connaissance générale et juste. Dans la mesure où l'homme est une espèce animale de cette autre grande branche des êtres organiques, l'habitude est la réalité et la matière substantielle de son esprit. Tout exercice, donc toute habitude suppose des perceptions sensibles quelconques, donc l'habitude humaine suppose aussi la compréhension des signes du langage. Mais si un animal s'habitue d'abord à des objets qui dépendent directement des activités vitales, et à jouir de ceux-ci, il s'habitue ensuite et en particulier à certains mouvements, à certains travaux qui lui sont nécessaires et conditionnés par des perceptions spéciales auxquelles il doit s'exercer ; et, enfin, au cours et à la cohésion de perceptions et de représentations, simultanément influençant ces mouvements et travaux et influencées par eux, sur lesquelles repose l'action finale et ordinaire des animaux supérieurs en tant qu'achèvement d'une donnée, par des associations existantes, et en tant qu'*intelligence*, dans la mesure où elle est distinguée comme aptitude à cet effet. Dans la nature humaine ces manières ne font que se spécialiser et se modifier de sorte qu'on peut distinguer : les habitudes humaines de vie, de travail et de représentation, lesquelles sont cependant toutes liées par de nombreux liens

s'entrecroisant. C'est ici que ressort le mieux — ce que chacun sait — comment, avec ce qu'on peut et ce qu'on connaît, s'accorde ce que l'on veut et ce que l'on désire. Car sans doute le pouvoir lui-même, le sentiment de la force, est une poussée vers l'action, une volonté d'action, en tant que nécessité pour l'organisme de vivre d'une manière telle qu'il puisse au moins se maintenir dans sa plénitude donnée ; car l'organe inemployé, la force inexercée, s'atrophient ; leur activité est la condition et la réalité de leur conservation. On comprend par suite combien l'habitude est le principe réel du pouvoir en même temps que de la volonté active. Car ce que l'on connaît et ce que l'on peut, on l'accomplit facilement, donc avec plaisir, et l'on est toujours prêt à le faire ; par contre, plus quelque chose est nouveau, plus il est pénible et laborieux, donc entrepris à contre-cœur. Les expressions des langues originales sont significatives de ce point de vue : par exemple, le grec « *philéin* » que nos langues traduisent par : on aime, on a l'habitude de faire telle ou telle chose ; à quoi s'ajoute l'expression particulière : *ethelein* » qui signifie exactement « *le vouloir* » ou plus précisément « *bonne volonté* », mais en même temps aussi : « *Avoir l'habitude de.* » Que l'on pense d'autre part au mot romain « *consuetudo* » par lequel on désigne ce que l'esprit a créé et associé pour sa particularité ; si le mot « *suum* » (rad. sua) désigne la respiration et le sang comme propriétés héritées, celui-là signifie l'avoir nouvellement acquis mais devenu semblable à ces dernières ; que l'on considère enfin le sens même du terme habitude, comme aussi le vocable correspondant des Grecs (ethos) : tous deux indiquent l'agglomération progressive des idées et des impulsions ; ils ont gagné leur lieu sûr, le sol natal auquel se rapporte leur activité commune, auquel ils se sont habitués et accommodés et par là liés d'autant plus intimement l'un à l'autre. L'intelligence se comporte vis-à-vis de l'habitude comme *sensus communis* spécialement formé avec elle, comme les organes des sens particuliers et leurs fonctions se comportent vis-à-vis du plaisir.

VIII. — Troisième forme : la mémoire Apprentissage des enchaînements La parole. — La fantaisie. — La raison

La troisième forme de la volonté organique humaine est la mémoire. Elle n'est qu'une évolution particulière de la seconde forme, et elle a le même contenu par rapport aux centres cérébraux supérieurs formés de préférence chez l'homme, que le concept plus général se rapportant à toute la mœlle épinière.

Ainsi la mémoire est considérée ici comme le principe de la vie mentale, donc comme le caractère spécifique de la volonté organique humaine. Et l'on peut dire aussi, avec raison, du point de vue de la ressemblance originelle de celle-ci, avec toute la vie organique, que la nature réelle de la volonté en général se révèle le plus distinctement comme mémoire, ou comme associations des idées (car comme telles les sensations et les expériences atteignent comparativement une existence particulière). En fait, on a souvent parlé de la mémoire comme d'une propriété ou aptitude générale de la matière organique (HERING, HÆCKEL, S. BUTLER, et récemment, en particulier SEMON) et cherché à faire de l'instinct animal une mémoire héritée. Mémoire et instinct peuvent aussi, en général, être tenus pour des habitudes, et ne sont rien d'autre quand on les observe dans leurs relations avec l'espèce au lieu de le faire dans les relations avec l'individu, dans la mesure où les tendances organiques primitives — qu'on ne peut considérer plus avant — ont acquis de telles aptitudes et de telles inclinations et tendent à se propager toujours plus fortes et plus intimement liées avec les germes, par-dessus la vie individuelle. L'habitude et la mémoire se comportent de la même manière : le dernier concept se dégage du premier, et tend simultanément, comme un potentiel toujours plus fort, à retomber dans celui-ci. Dans ce sens, des psychologues anglais (LEWES, ROMANES) ont considéré le théorème du « Lapsing intelligence » comme s'appliquant formellement à la manifestation connue d'actions actuelles, appelées arbitraires, c'est-à-dire se faisant avec le concours de la pensée, ou, chez les animaux, avec celui d'actes de perception ou de représentation précises, et devenant involontaires ou inconscientes, c'est-à-dire nécessitant une excitation toujours moindre et plus générale pour se réaliser ; c'est un processus dont le contenu représente, en général, l'entrelacement d'activités intellectuelles et d'impulsions cinétiques ; où il faut considérer cependant qu'aussi bien chaque sphère de réception que chaque espèce de dépense n'est explicable que par son origine commune : l'unité de l'organisme ; il suit de là que la possibilité de leur association doit y être contenue comme germe. Si la mémoire est, dans le sens habituel de la langue, l'aptitude à reproduire des impressions, si elle est ensuite généralisée dans le concept scientifique comme capacité de répéter des activités en vue d'un but, ceci resterait incompréhensible si l'on ne savait pas que les impressions sont elles-mêmes des activités et que ce double phénomène est contenu sous une forme non développée, comme unité de l'assimilation et de la reproduction, dans l'idée de la vie organique dont toute vie

particulière présente des modifications. Mais quand l'unité est en partie contenue dans le développement, en partie formée par l'exercice, il existe enfin une association singulière qui a besoin d'être apprise pour être retenue. Et cette association existe dans toutes les activités qui, d'après leur nature, sont conditionnées par les aptitudes proprement humaines. L'apprentissage est en partie expérience personnelle, en partie imitation, mais tout particulièrement cependant : réception d'instructions et de leçons enseignant comment quelque chose doit se faire pour être juste et bon, et quels objets sont salutaires et précieux. Ceci est donc la vraie richesse de la mémoire : connaître le juste et le bien pour les aimer et les pratiquer. Car les connaître et les approuver comme tels, est identique ; de même qu'être habitué à une chose et l'approuver est un ; et il en est encore de même pour le plaisir ; bien qu'aucune de ces approbations n'ait à elle seule, comme conséquence nécessaire, les activités correspondantes et que leur association n'existe que quand elle domine les résistances qu'elle représente toujours. L'expression générale de la vie mentale est la parole, c'est-à-dire : communication à d'autres de sensations, de désirs personnels et de toutes les expériences intellectuelles possibles, ou, dans la pensée muette, communication à soi-même. Et si la langue, qui est la connaissance de la signification et de la valeur des mots, l'aptitude à les associer et à les utiliser — où l'exercice et l'habitude ont assurément la plus grande part — doit aussi être apprise, la langue parlée ne représente cependant que peu de chose de la pensée (par la possession de l'art) et, en règle générale, ne dépend que du plaisir momentané, de l'inspiration dont le sens est fonction de l'état du parleur et des circonstances données, entr'autres de l'apostrophe, de la demande, de la question posée. Le plaisir peut évidemment toujours être représenté comme un jugement inconscient ; il est déterminé dans notre langue comme « bon plaisir ». Ainsi domine-t-il et choisit-il dans toute vie, et non moins dans l'imagination, cette forme de la mémoire qui n'est pas encore conditionnée par les mots ; mais, quand ceux-ci existent, il les reproduit en groupes nombreux, semblables aux autres idées. De la même façon, les groupes d'idées habituelles se présentent dans la plus grande mesure, comme fonction de l'imagination ou de la mémoire. Enfin, il existe des idées entre lesquelles l'association elle-même est une association mnémonique, c'est-à-dire qu'on a besoin du souvenir ou d'une inspiration, ou d'une pensée particulière, d'une comparaison échelonnée pour les distinguer, reconnaître leur valeur, et, par là seulement, on peut les reconnaître comme siennes. Mais en même temps que la parole apparaissent toutes les autres

activités humaines réellement conditionnées par l'imagination, la mémoire ou la raison, lesquelles en tant que créatrices et comme art, font nettement défaut à la plupart des animaux et particulièrement à ceux qui sont les plus proches de l'homme. Donc tout comme l'intelligence se comporte vis-à-vis de l'habitude, la sensibilité vis-à-vis du plaisir, ainsi se comporte également la raison, en tant que faculté de la langue, de la pensée et de l'action réfléchie, vis-à-vis de la mémoire. Et si la mémoire est à la fois plaisir mental et habitude, l'habitude est une mémoire et un plaisir inférieurs (animal) : la mémoire élémentaire (généralement organique).

Remarque : Spinoza a reconnu la mémoire dans la volonté humaine. Que l'on se reporte à la fin du « Schol de l'Éth. », III, prop. 2, au passage qui débute ainsi : « Autre chose est ce que je désire examiner ici, et c'est précisément que nous ne pouvons rien faire par une libre discrimination de l'esprit si nous ne nous en souvenons pas. Par exemple : nous ne pouvons pas dire un mot si nous ne nous en souvenons pas. Et par ailleurs, il n'est pas en la libre puissance de l'esprit de penser à une chose ou de l'oublier. » Lequel passage s'achève ainsi, après la discussion d'une objection : « Il faut admettre nécessairement que cette détermination de l'esprit, qui est considérée comme libre, ne se distingue pas de l'imagination elle-même ou de la mémoire, et n'est rien d'autre en dehors de l'affirmation impliquée par l'idée dans la mesure où elle est idée. Donc ces déterminations de l'intellect naissent avec la même nécessité dans l'esprit, que les idées des objets existant réellement. Ainsi ceux qui croient qu'ils parlent ou se taisent, ou font quoi que ce soit par une libre détermination de l'esprit, sont des rêveurs aux yeux ouverts. »

Mais nous croyons assurément pouvoir saisir cette vérité dans une image encore plus exacte quand il sera question des formes de la volonté réfléchie.

IX. — Le sentiment. — Dispositions et conditions Dispositions et exercice. — L'apprentissage La nature humaine. — Deuxième et troisième nature Passion. — Courage. — Génie. — Qualités de la volonté

On résumera d'abord ici le point de vue envisagé jusqu'à maintenant, dans quelques considérations générales et élargies en vue de la détermination d'autres concepts.

A. — Toutes les activités spécifiquement humaines, donc les activités dites ordinairement libres, doivent être déduites, dans la mesure où elles appartiennent à la volonté organique, des

propriétés de celle-ci et de chacun de ses états d'excitation. Ceux-ci étant ce que nous devons comprendre par humeur, ou par état affectif, comme aussi par représentation, opinion et illusion déterminantes, bref ce que nous désignons communément par sentiment, et qui semble donner en même temps la direction de l'action et la manière d'agir ; on agit d'après son état d'âme, comme on a coutume de le faire, enfin comme il vous semble bon. Dans chaque cas, il existe une certaine réserve d'énergie nerveuse dans le cerveau, qui passe dans les muscles dans la mesure où elle ne peut pas se décharger dans le cerveau lui-même ; ici, sa direction est en partie déterminée par les excitations extérieures données, en partie par la cohésion de l'organisme (du système nerveux), où les voies choisies sont celles qui exigent la plus petite quantité d'énergie. Toutes les activités, en tant que dépense et emploi d'énergie, sont donc conditionnées par une récupération spécifique d'énergie, préalable ou simultanée, qui ne peut se faire elle-même que par le travail, même si celui-ci est réalisé progressivement sur un terrain hérité. Ce travail est la formation du cerveau, sa croissance par l'accomplissement des fonctions mentales elles-mêmes, nourries constamment par le système végétatif. L'énergie exercée et développée par celles-ci, reçue en même temps de l'extérieur, constitue l'expérience intellectuelle. Elle est donnée en partie par les productions des organes des sens — individuels ou associés — lesquelles se réalisent chaque fois avec la coopération de l'énergie du cerveau déjà existante, comprenant des éléments d'expériences antérieures ; en partie, par les travaux des autres organes, notamment de ceux dirigés par les sens et le cerveau, le plus important dans ces activités étant le langage personnel, à la fois exercice d'activité très compliqué du cerveau et des muscles et réception perceptive par l'ouïe personnelle ; en partie enfin par l'activité séparée du cerveau proprement dit, se réalisant d'une triple manière par :

1) la conservation et la reproduction des idées immédiates ; les fonctions de la « mémoire réelle » ;

2) La configuration de celles-ci et leur association avec des images indépendantes qui, peu à peu, acquièrent une vie propre et semblent se mouvoir devant « l'œil intérieur » ; cette configuration et cette association sont hautement subjectives c'est-à-dire conditionnées par une énergie propre de la mémoire, celle de l'imagination ;

3) La décomposition et la reconstitution de représentations au moyen des noms, l'acceptation et le refus de ceux-ci. Ceci constitue le souvenir conscient ; et la pensée calculant, comparant et opérant avec des concepts n'est qu'un dérivé de celui-ci.

B. — La formation d'espèces définies de plaisir, en tant que directions fondamentales de la volonté, dépend le plus de conditions intérieures, des dispositions, le moins de conditions extérieures, des circonstances. Dans le développement des habitudes, on peut considérer les dispositions et les circonstances comme également agissantes, mais dans le développement de la mémoire, les circonstances doivent être considérées comme prépondérantes ; c'est-à-dire quand les conséquences de l'exercice particulier, qui a été distingué comme apprentissage, peuvent être évaluées. Car la possibilité de celles-ci est assurément conditionnée, comme chacun sait, par certaines dispositions et par le caractère essentiellement variable de la réussite. Une faible disposition peut au moins, par un exercice intense, en égaler une plus forte mal exercée. Ceci concerne aussi bien les dispositions pour les arts ou pour des productions particulières, que les dispositions pour des manières déterminées de la conduite, de l'action ou de la pensée en général. On a l'habitude — et ici la théorie de SCHOPENHAUER est d'accord avec la conception traditionnelle — de distinguer les dispositions et qualités intellectuelles et morales comme spirituelles (précisément par rapport aux dispositions et qualités physiques). Par là cependant, les qualités intellectuelles sont considérées tout à fait comme des aptitudes, les qualités morales seulement comme des inclinations ou des aversions. Pour la présente étude il n'existe que des espèces de volonté qui, d'une part, ont leur réalité objective dans la constitution corporelle tout entière, et qui, d'autre part, dans chaque état sont en même temps les aptitudes de quelque perfection. Elles se signalent le plus nettement par les objets et les activités auxquels l'être trouve du plaisir ; et d'un autre côté également, par les objets et les activités auxquels il s'habitue facilement ; enfin, par ceux pour lesquels il a de la mémoire (facile, bonne).

C. — Tout ce qui appartient au plaisir (c'est-à-dire à l'instinct humain), à l'habitude et à la mémoire de l'homme, peut être envisagé comme approprié et travaillé par sa nature afin d'entrer dans la substance même de celle-ci, de manière à former un tout ou une unité avec elle. Ou bien, si on considère le plaisir comme pleinement identique aux caractères primitifs de la nature individuelle, de façon qu'il se développe par la simple croissance de l'organisme entier dans des circonstances favorables, l'habitude (développée par l'exercice) est la seconde nature, et la mémoire (développée par l'imitation et l'apprentissage) la troisième nature. Mais la nature de chaque animal se présente immuablement en acceptation et répulsion, attaque et défense, approche et fuite, c'est-à-dire exprimée du point de vue psychique et men-

tal : en plaisir et douleur, désir et dégoût, espoir et crainte, enfin par des concepts neutres et logiques : en affirmation et négation. Toute vie ou vouloir est affirmation de soi-même, par conséquent affirmation ou négation des autres, selon le rapport dans lequel la volonté désire se trouver vis-à-vis d'elle-même (comme unité du corps et de l'âme) ; selon la manière aussi dont la vie et le vouloir sont sentis et pressentis (c'est-à-dire désirés ou détestés) comme bons ou mauvais, aimables ou ennemis, et dans la mesure où ces cas se présentent. Cependant le contenu tout entier de notre nature particulière ou de notre moi intime peut être déterminé comme étant ce que nous pouvons, ou ce dont nous sommes capables, défini comme notre énergie réelle, c'est-à dire ce que nous avons voulu et ce que nous possédons comme l'ayant voulu — toute l'association de nos instincts, habitudes et souvenirs. Et ceci se manifeste spécialement dans la volonté individuelle :

a) par l'expression directe (instinctive, végétative) des sentiments — expressions et sentiments étant intimement liés — en tant que contraction ou expansion de la masse corporelle, ce en quoi l'individuel se manifeste le moins ;

b) par la transformation et la diffusion des sentiments en mouvements (d'expression), attitudes, tons ;

c) par leur élévation et leur distinction en jugements, suivant le procédé de phrases articulées, représentées (pensées), par quoi l'individuel se manifeste le mieux. Par ailleurs, cependant, l'énergie et la nature d'un homme se révèlent dans ce qui est objectivement sa création : dans les réalités dont sa vie et son action sont tenues pour êtres les causes, autrement dit : dans son influence, ses faits et ses œuvres. Plus certaines de ces créations sont difficiles, plus l'homme est obligé d'imiter ses semblables et ses maîtres pour acquérir le talent indispensable à de tels arts ; il doit donc, en vue de cette imitation, posséder, en tant que caractère héréditaire propre, comme les animaux qui lui sont proches, une disposition et une inclination particulières.

D. — Par de telles manifestations on cherche à pénétrer le moi profond, ou la nature de l'homme. Quand celle-ci n'est pas seulement en soi et pour soi, dans son action nécessaire, tendance et poussée aveugle, elle se manifeste de façon différente dans la vie végétative, animale et mentale. Quand elle est empreinte dans des traits caractéristiques et profonds, nous la nommons *passion*, comme la tendance à la jouissance, communément la tendance vitale, qui se révèle avec le plus d'intensité dans la tendance à procréer ou dans la volupté ; par ailleurs cependant, en tant que poussée vers l'action ou désir de rendre active

l'énergie animale, nous pouvons la nommer : *courage*, et définir enfin la tendance mentale à créer ou le désir d'ordonner, de former, de communiquer ce qui est vivant dans la mémoire et l'imagination, par le *génie*. Tout homme possède une certaine dose de passion, de courage, une certaine mesure et manière de génie. Mais toutes ces qualités doivent toujours être considérées en relations avec des créations déterminées, ce en quoi la première est la moins variable, la dernière la plus variable. Et bientôt il apparaît que ce ne sont là que des concepts spéciaux pour les formes simples de la volonté organique, indiquant comment la passion repose sur le plaisir, le courage sur l'habitude et le génie sur la mémoire. Toutefois, nous entendons distinguer la volonté organique, dans la mesure où elle trouve son expression dans ces formes générales — qui renferment les éléments de la volonté réfléchie et les font dépendre d'elles — comme le *naturel*. Dans le naturel d'un homme les tendances et les forces de la passion, ou du courage et du génie, sont mêlées suivant des rapports divers. Mais la passion et l'activité vivace constituent la marque distinctive, originelle, et pour ainsi dire la base de ce concept. Et cette passion ou activité vivace, dans son application et sa réalité, en tant que conduite affirmative ou négative d'un homme à l'égard des autres, s'appelle *disposition*, c'est-à-dire amour ou haine. De même, par ailleurs, le courage s'appelle, en tant que volonté d'actes amicaux ou hostiles d'une telle disposition, donc comme contenu de qualités « morales » : *les sentiments*. Enfin, le génie, le propre d'un individu, en tant que mémoire et volonté de pensées concernant l'examen et le jugement des qualités et des comportements personnels ou étrangers, amicaux ou hostiles, donc comme concept exprimant les tendances, les opinions et velléités morales, est défini d'un commun accord par *la conscience*.

E. — A ces formes se rattachent les qualités de la volonté qui sont admirées, louées, vénérées ou méprisées, blâmées ou dénigrées. Dans le domaine général, la volonté bonne, appelée plutôt la bonne volonté — en opposition avec le pouvoir et la création accomplie — est la tension intensive des forces existantes qui reçoit son objectivité dans une activité quelconque, ou encore dans une œuvre achevée. Ici donc se disjoignent la force, c'est-à-dire la constitution en tant que possibilité d'action, et la volonté, en tant que réalisation de cette possibilité, qui jusqu'à maintenant ont été considérées comme unies : celle-là comme volonté figée et fortement substantielle, celle-ci comme fonction, donc comme force se décomposant, fluide ; il se forme un rapport semblable à celui de l'énergie potentielle vis-à-vis de l'énergie

cinétique. Et alors qu'en général les forces et les aptitudes apparaissent comme des dons reçus du sort ou d'un dieu, l'homme lui-même est considéré, dans son unité et son individualité persistantes, comme la cause du travail qu'il a fourni, aussi bien que de ses résultats et de ses activités ; non pas dans le sens particulier et envisagé après coup qu'il les ait (au préalable, en pensée) voulus et choisis et qu'il aurait pu les vouloir autrement ; car, même quand l'activité et la volonté sont considérées comme identiques, la volonté particulière et spéciale paraît jaillir et découler de la volonté totale et générale. D'après les déterminations considérées ici comme fondamentales, la différence est réelle entre un développement pur et, par contre, un exercice propre de dispositions données (en dehors de l'apprentissage). A l'exercice, participe pleinement l'homme entier, déjà développé, et, en particulier, ses qualités spécifiques : l'intelligence, la raison — ou exprimées psychologiquement : les centres déterminés de son cerveau. Par là, le jugement sur l'activité ou la volonté particulières concerne l'être tout entier, comme cause suffisante englobant tout ; s'il en était autrement, l'effet ou la partie seraient autres aussi ; parce qu'il en est ainsi, l'effet ou la partie doivent être ainsi. Dans la volonté organique entière, on distingue par suite des caractères durables qui ne l'expliquent pas tant comme force de la substance, mais, dans le sens indiqué, comme volonté et activité : ce sont, quand ils sont significatifs et importants, ses préférences particulières, ses mérites, *ses vertus*. Et, précisément, la vertu générale est *énergie* — puissance de réalisation ou force de volonté ; dans le domaine des actes, elle trouve son expression propre dans le mot : *vaillance*, dans le domaine des œuvres, dans celui d'*application* (ou sérieux, zèle, soin). Ces mots expriment donc les concepts corrélatifs de passion, courage et génie. Puisque ces concepts peuvent justement se limiter au sens où ils ne désignent la volonté que comme force naturelle, ou comme don (quoique dans des emplois divers), les vertus expriment particulièrement *la volonté raisonnable*, les principes de l'effort, de l'exercice, du travail humains. Mais dans ces vertus et leurs nombreuses variations, on ne trouve pas la *bonté* réelle et morale, non pas, donc, la bonté de l'homme. De même que par ses aptitudes et son art on peut être quelque chose de particulier, de rare, d'utile, et s'appeler un bon ouvrier, un bon soldat, un bon écrivain, mais non pas un homme bon ; ainsi est-on peut-être, par de telles vertus, par une bonne volonté énergique à l'endroit de toute création projetée, un homme méritant, important, mais jamais un homme bon. La bonté de l'homme (suivant la conception générale) se révèle uniquement dans son attitude vis-à-vis des

autres hommes, elle ne se rapporte donc qu'à la seconde sorte d'expressions de la volonté organique. Elle est la tendance directe, amiable, favorable de la volonté, l'égard (la « fleur des sentiments nobles », comme dit un poète) la volonté de participer à la joie, à la douleur d'autrui, l'attachement et les pensées reconnaissantes pour d'aimables compagnons de vie. Nous voudrions ainsi définir la pureté et la beauté des « dispositions » par la *droiture ;* la profondeur, comme nous disons et la noblesse du « sentiment » en particulier, par la *bonté ;* et la « conscience », bonne et loyale, la probité délicate, peut être inquiète, par la *fidélité*. De ces trois qualités peuvent être déduites toutes les valeurs morales naturelles. Comparées à celles-ci, les qualités communes de la volonté, si importante que soit par ailleurs leur appréciation, doivent apparaître comme indifférentes dans le domaine moral. De la confusion de l'une et de l'autre espèce de jugements dans les mêmes discussions naît beaucoup d'embarras. Mais assurément, des vertus indifférentes atteignent une signification morale, sont des qualités ou des énergies utiles, dans la mesure où elles réjouissent l'individu, exigent le bien-être d'autrui, et paraissent être exercées dans un tel sens. En regard de quoi cependant, leur absence ou leur contraire ne sont pas seulement méprisés et blâmés, mais peuvent se présenter tout simplement comme volonté mauvaise, outrageante (qui suscite le mécontentement, de même que la bonne volonté éveille la sympathie). Les vertus sont admirées, les vices méprisés, tout aussi bien comme caractères des ennemis ; et cependant celles-là peuvent être alors aussi redoutables que ceux-ci agréables et avantageux.

Remarque : (1911). La distinction présentée ici entre les valeurs morales est valable aussi, de préférence, pour la conception de la vie sociale, donc pour l'antithèse de la Communauté et de la Société, mais demeure régulièrement méconnue par des écrivains dépourvus d'entendement. Contre une telle incompréhension, Hobbes s'élève déjà en mettant fortement l'accent sur la signification de cette distinction quand il écrit (« De Homine », c. XIII, 9) : « Les trois vertus capitales : vaillance, sagesse, modération, ne sont pas des vertus du citoyen comme citoyen mais comme homme, dans la mesure où elles ne sont pas aussi utiles à l'être collectif qu'aux individus particuliers eux-mêmes qui en sont pourvus. Car de même qu'un être collectif ne se conserve assurément que par la vaillance, la sagesse et la modération des bons citoyens, de même il n'est détruit que par la vaillance, la sagesse, et la modération de ses ennemis. »

X. — La Volonté réfléchie. — Unité

Tout autre est la considération qui envisage la volonté comme un produit de la pensée et prend pour objet la volonté réfléchie. Car la possibilité d'une telle considération suppose déjà la forme achevée de la volonté organique humaine comme sa condition, et que les innombrables élans, qui se trouvent dans toute mémoire à l'état de représentation d'une activité future, ne peuvent atteindre à des formations diverses que par un travail maintenu, renouvelé, élargi de la pensée. Les tendances ou forces particulières, conçues en pensée, s'ordonnent ou sont groupées en systèmes dans lesquels chacune a sa place et accomplit son rôle par rapport aux autres. Une telle unité est toujours la représentation d'une possibilité de l'être humain tout entier, de s'extérioriser et d'agir. Un but représenté, c'est-à-dire un objet à atteindre ou un événement désiré, donne invariablement la mesure d'après laquelle les activités à entreprendre sont dirigées et déterminées. Dans le cas le plus achevé, la pensée du but domine toutes les autres pensées et réflexions, par suite toutes les actions pouvant être élues par la volonté réfléchie ; elles doivent servir ce but, y conduire (conducere) ou du moins ne pas le gêner. Au but unique se subordonnent donc beaucoup de buts ; en d'autres termes : beaucoup de pensées finales s'unissent relativement à un seul but commun, qu'il leur semble utile d'atteindre, qui donc leur apparaît comme un moyen. Par là, elles sont elles-mêmes réduites à l'état de moyens, précisément par rapport au but le plus élevé, et par lui. L'absolue domination de la pensée sur le vouloir se présenterait donc comme une hiérarchie des buts, et, dans celle-ci, elle aboutirait en dernier lieu comme à la chose voulue, à un but supérieur et général ou à plusieurs de ceux-ci quand, indépendants entre eux et de même importance, ils se trouvent groupés et ordonnés. Mais aussi, d'après la conception ainsi construite, ces buts supérieurs tirent leur force de la pensée, dans la mesure où celle-ci les agrée et les consacre et, par là, leur confirme une validité souveraine. Toutes les manifestations du vouloir issues de la pensée, qui les domine ou les pousse, doivent être déduites et expliquées par rapport à une telle situation. La tendance à une domination semblable se manifeste dans chaque acte de l'intellect (considéré en lui-même) ; car chaque perception actuelle lui sert à la conduite et à l'orientation des impulsions jaillies de la volonté organique. Il est vrai qu'elle n'apporte pas de motifs, mais elle donne une direction à ceux qui existent. Les représentations et les pensées peuvent même indiquer les conditions nécessaires ou les causes occasionnelles,

afin d'amener à l'extériorisation des potentiels assoupis ; mais ceux-ci n'en demeurent pas moins indépendants, d'après leur nature, comme une force naturelle des lois du mouvement. La pensée cependant s'érige en maître ; elle devient le Dieu qui de l'extérieur communique le mouvement à une masse inerte. Envisagée ainsi elle doit être considérée elle-même comme dégagée et libre de la volonté originelle (de laquelle elle est cependant issue), représentant et contenant des volontés et des désirs au lieu d'être représentée et contenue en eux. La possibilité de la volonté réfléchie repose donc sur le fait que les œuvres de la pensée peuvent persister par rapport à une conduite future et présenter, bien qu'elles ne soient rien en dehors de la pensée qui les retient et les conserve, une existence apparemment indépendante ; et, en tant que cette pensée est sentie comme volition ou état de mouvement précédant d'autres volitions et d'autres états de mouvement et comme les ayant provoqués, on n'envisage plus alors que l'aspect psychique des premiers, le côté physique des derniers, et l'on tire ainsi cette conclusion que l'âme (ou la volonté) agit sur le corps, ce qui est impossible étant donné que l'âme (ou la volonté) ne fait qu'un avec le corps. La vérité, en ce cas, est la suivante : dans la mesure où l'on peut attribuer une réalité aux produits de la pensée (ce qui est entièrement acceptable par une saine raison) une possibilité idéelle agit sur une possibilité réelle, la volonté idéelle sur la volonté réelle (en représentant la possibilité d'être mis en mouvement du point de vue psychique), la matière idéelle sur la matière réelle, exprimant de la sorte un phénomène physiologique extrêmement compliqué qui consiste en ce qu'une quantité d'énergie du cerveau passe dans les membres par les nerfs et les muscles.

XI. — Formes de la volonté réfléchie

Dans la volonté réfléchie, il faut d'abord distinguer trois formes simples selon qu'elle se rapporte :

a) à un comportement libre en général ou au choix d'un état, c'est-à-dire à une activité qui s'y rapporte ; nous admettons que cette forme s'appelle : la *réflexion*. Ici, il faut se représenter que deux idées de nature hostile se rencontrent, précisément : l'une de plaisir, l'autre de douleur. En pensée, celle-là est une raison pour une volition, celle-ci une raison opposée, donc pour une autre volition. En pensée, elles se supportent ; elles peuvent se servir réciproquement. La réflexion comme volonté peut s'orienter d'après la douleur, laquelle naturellement n'est pas voulue pour elle-même, mais seulement pour le plaisir qu'elle

peut produire ou qui peut en résulter, lequel est donc proprement et réellement voulu ou désiré en même temps. En attendant, cependant, celui-ci doit céder et s'effacer, se maintenir comme arrière-pensée sans expression directe. Ainsi se subordonnent l'une à l'autre les idées de répulsion et d'attraction ; elles s'accordent ; la signification commune et le but se dégagent ; ils consistent précisément en un excédent de plaisir, toujours le bienvenu. La même situation se présente quand un plaisir est abandonné pour le vouloir d'un autre, ou une douleur acceptée pour en éviter une future. L'essentiel ici est l'opposition. Car par l'activité de la pensée relativement à une œuvre projetée se produit la séparation très nette du but et du moyen — qui s'achève et se précise par l'opposition de ceux-ci — où l'un est la négation de l'autre ; le but est exactement un bien ou un plaisir, le moyen un mal ou une douleur. Aucun des deux n'est senti comme tel en tant qu'ils sont objets de pensée, mais sont considérés comme des opposés, comme des concepts qui n'ont rien de commun entre eux en dehors de l'échelle où on les a réunis. Dans la mesure où l'un est la cause de l'autre, il devient nécessaire par rapport à lui, et de manière à être voulu, dès que le plaisir visé semble assez grand pour compenser ce « sacrifice ». Les causes et les effets sont donc comparés par rapport à leur « valeur » ; ils doivent être commensurables, donc décomposés en leurs éléments et réduits en unités de mesure communes aux deux grandeurs. Par suite, toutes les qualités du plaisir et de la douleur disparaissent ici comme irréelles et imaginaires : elles doivent être converties en différences quantitatives de sorte que, dans le cas normal, une quantité de plaisir et une quantité de douleur soient égales et opposées. L'autre forme de la volonté réfléchie dans laquelle, *b)* elle s'exerce par rapport à des actes particuliers et déterminés, je la nomme : *convenance.* Elle est issue d'un « moi » achevé, réfléchissant sur ses possibilités, ayant une existence durable relativement à un but solidement maintenu en lui, même si ce but n'existe que pour beaucoup d'autres buts, dans la mesure où ceux-ci ont déterminé celui-là comme leur lieu commun. Tous doivent s'orienter de préférence d'après le but principal, à l'intérieur de son domaine, et tandis que les buts primitifs dérivent tous de la masse commune de l'expérience intellectuelle, particulièrement en tant que souvenirs et connaissance de sensations et d'objets agréables un tel rapport est presque entièrement éteint en lui. Par suite, le moi ne dispose que d'une quantité momentanée de possibilités semblables et indifférentes, et il en désigne chaque fois, comme devant être actualisées, autant qu'il en est justement nécessaires pour la

réalisation d'une action représentée. Une pluralité d'actions particulières possibles qui apparaissent à la pensée comme des objets réels, est pour ainsi dire unifiée et construite pour ne plus s'appeler la volonté possible mais la volonté réelle ; celle-ci se présente maintenant comme *décision* entre le moi et les choses, comme entièrement sienne, et notamment comme étant d'une impuissance et d'une inefficacité totale envers lui, de sorte que l'auteur peut déréchef aussi facilement dissoudre et anéantir son œuvre. Mais aussi longtemps que la convenance subsiste l'auteur peut s'en servir pour saisir et traiter les objets et les choses par sa volonté, dans la mesure où celle-ci est elle-même considérée comme agissant sur les choses, ou dans la mesure où le sujet est considéré comme cause directe (d'une manière physique) ; la convenance veut et doit cependant rester fonction de la volonté, comme d'une image ou d'une prescription contenant les traits généraux de cette forme dont le contour particulier est déterminé par les actes singuliers. Mais ce que représentent la convenance et la décision vis-à-vis des actes est, *c)* par rapport à la pensée elle-même : *le concept*, c'est-à-dire un jugement associatif sur l'emploi de mots dans un sens déterminé d'après lequel l'être pensant peut et veut se diriger dans les constructions de son langage, et se trouve en même temps, capable d'appliquer une telle unité, comme une mesure type, à la comparaison et à la désignation adaptée à celle-ci des objets et des états réels. Car le concept lui-même, par exemple celui d'un cercle, est un pur objet de pensée d'après lequel cependant des figures de surface, données ou construites, sont considérées et traitées comme des cercles. Ici, la pensée est reconnaissable dans la création qui lui est propre et qui consiste, par opposition à la diversité et au changement de l'expérience, à former et à maintenir des schémas simples et constants auxquels les nombreux phénomènes peuvent se rapporter ; ils sont alors d'autant mieux exprimables les uns par les autres. Il en est de même des concepts du juste, de l'utile, du convenable, que l'être pensant s'est formés ou a consacrés pour s'orienter d'après eux dans ses jugements et ses actions. Par eux, il mesure la valeur que les choses ont pour lui et ce qu'il devrait faire pour atteindre ce qu'il désire. De tels concepts sont, à cause de cela, ou bien contenus implicitement, d'après leurs éléments, dans la décision précise, ou bien ils y sont appliqués comme maximes générales.

Dans la réflexion, l'action qui se réalise se couvre de la pensée elle-même. La convenance se comporte vis-à-vis de cette pensée comme un but auquel sont subordonnées beaucoup de particularités. Enfin le concept laisse la réalisation indéterminée

dans les actions, et la pose seulement comme conséquence de sa propre formation dans la pensée elle-même. Pour comprendre la réflexion, il faut approfondir l'intention ou le but ; pour comprendre la convenance, il faut sonder les raisons, là où le but est posé ; pour comprendre le concept, il faut examiner le but en vue duquel il veut être construit.

XII. — Formes générales

Les formes générales de la volonté réfléchie — qui renferment les éléments de la volonté organique, — doivent être comprises ici comme des systèmes de pensées, des intentions, des buts, et des moyens, que l'homme porte en son esprit tel un appareil, afin de s'en servir pour comprendre et saisir les réalités, et duquel résultent au moins les traits fondamentaux de ses actions réfléchies dans la mesure où ils ne sont pas issus des formes générales de sa volonté organique. Un tel système s'appelle : *aspiration.* L'aspiration est ce qui domine la volonté réfléchie, quoique les sujets de celle-ci aient déjà construit la somme des désirs et des buts de celle-là, et les aient ressentis comme ce que leur volonté a librement choisi. En particulier, c'est de l'aspiration que résulte le comportement amical ou hostile de l'homme à l'égard des autres hommes. Dans le cas où les dispositions sont imprécises une chose ou une autre lui devient facile à l'idée que cela servira son aspiration ; la même chose lui sera plus difficile s'il doit vaincre un préjugé. Aussi l'arriviste ne doit-il pas hésiter à adopter une apparence quelconque dont l'action pourrait être égale à celle d'une réalité. Ce que la parole vraie ferait échouer, le mensonge peut l'amender. La conscience lui enseigne de réprimer ses sentiments quand ils sont vils et exécrables. Les dissimuler là où leur expression peut être nuisible est l'idée et la règle d'une sagesse générale. Cependant accepter ou refuser de les exprimer selon les circonstances, souvent même manifester les signes de sentiments opposés comme s'ils exprimaient les vrais, mais avant tout cacher ses *intentions* ou les dissimuler sous le couvert de l'inconscience, est le propre d'une manière d'agir inspirée par le *calcul ;* et ceci est la conception de l'appareil de son autre point de vue. L'arriviste ne veut rien faire en vain ; tout ce qu'il fait doit lui rapporter quelque chose ; ce qu'il dépense doit lui revenir sous une autre forme. Il ne voit sans cesse que son avantage ; il est intéressé. Le calculateur, lui, ne veut que le résultat final ; il fait beaucoup de choses d'une manière apparemment gratuite, mais c'est prévu dans son calcul et noté suivant sa valeur ; et la fin de ses actions ne doit pas

seulement compenser toute perte, mais y ajouter un profit auquel ne correspond aucune partie des dépenses primitives. Ce profit est le but et ne doit pas avoir coûté de moyens spéciaux, mais doit avoir été atteint uniquement grâce aux qualités de ceux forgés par le calcul et à leur emploi judicieux suivant l'heure et le lieu. Ainsi le calcul se montre davantage dans l'enchaînement d'actions englobantes que dans des petits faits, gestes et paroles particulières. L'arriviste cherche son chemin, il n'en voit qu'un trajet très restreint ; il connaît sa dépendance vis-à-vis des événements contingents, et espère la chance. Le calculateur se sait supérieur et libre, conscient de ses buts, maître des moyens qui dépendent de sa pensée, et qu'il conduit au gré de ses décisions, quoiqu'ils paraissent se mouvoir dans leur propre voie ; ayant cependant devant lui, et pouvant les utiliser, l'ensemble des connaissances et des opinions qui contiennent le cours régulier ou probable des choses, déterminables ou non déterminables par lui ; par suite cette connaissance des forces ou des puissances propres ou étrangères, antagonistes (donc à vaincre) ou favorables (donc à gagner), je la nomme : *sa connaissance de lui-même.* Celle-ci doit, afin que le calcul soit juste, être le fondement de toutes les évaluations et de toutes les appréciations. Elle est à la disposition de l'emploi méthodique du savoir personnel, de la théorie et de la méthode de domination sur la nature et les hommes. L'individu qui se connaît se refuse à tous les sentiments obscurs, aux pressentiments, aux préjugés comme n'étant d'aucune valeur ou du moins comme étant de valeur douteuse, et n'entend se conduire, bâtir ses plans et sa vue du monde, que suivant ses conceptions claires et significatives. La réprobation par la connaissance, en tant qu'auto-critique, est dirigée contre nos propres sottises (pratiques) aussi vivement que l'est la conscience contre nos propres et prétendues bassesses. Celle-là est l'expression la plus haute ou la plus spirituelle de la volonté réfléchie, celle-ci l'expression la plus haute ou la plus spirituelle de la volonté organique.

XIII. — Le but supérieur

Le but qui domine le système de pensées d'un homme n'est voulu, en pensée, que dans la mesure ou le vouloir est un désir énergique. Il est envisagé comme un plaisir futur, à venir. Il n'a pas la liberté de quelque chose que l'on peut à son gré faire ou laisser, saisir et utiliser ou conserver inemployé. Il est plutôt quelque chose d'étranger ; il est possible qu'il soit le contenu d'une volonté ou d'une liberté étrangères, et distingué néces-

sairement de notre action et de ses effets propres. Il est ainsi ce que tous ont en vue et désirent : *le bonheur*. Celui-ci n'est pas autre chose d'abord que circonstances favorables et agréables qui facilitent la vie et les actes, font réussir nos travaux, se frayent un chemin à travers les dangers. Circonstances qui, peut-être, se laissent prévoir et s'annoncent, mais peut-être aussi ne se laissent nullement influencer, comme par exemple le beau temps. Et, de ce que nous désirons nous pouvons ériger peu de chose comme but que nous voulons influencer et atteindre. Cependant le bonheur, objet d'aspirations et de poursuites innombrables, se présente aussi comme s'il reposait sur un but qu'il faut atteindre rapidement, parce que le désir est très intense, ou parce que l'on craint qu'il disparaisse, ou qu'éveillant le désir des autres il soit pris par eux ; ou bien comme s'il voltigeait autour de nous et devait être recherché et saisi, ou encore comme s'il devait être atteint de loin par la flèche ou la balle. Dans cette représentation, le bonheur semble un objet extérieur dont on pourrait se rendre maître par l'emploi de ses forces, et avec de la chance, c'est-à-dire si les circonstances fortuites le permettaient. Mais l'on peut aussi espérer en lui, et même, supputant ses possibilités, entreprendre et risquer quelque chose avec le danger de l'échec et de la perte, à la manière du joueur. Et ici les essais continuels ou répétés sont encore semblables à une aspiration, à une lutte, comme si l'on voulait se rendre maître du hasard lui-même. En fait, la prévision exacte des événements est une sorte de maîtrise par rapport à celui-ci, et, quoique l'on ne puisse pas les modifier, on peut toutefois régler sa conduite d'après eux pour profiter des bons et éviter les mauvais. Elle épargne donc les essais inutiles et encourage aux essais prometteurs. Mais justement cette prévision n'est possible que dans un domaine limité : comme connaissance purement factice elle est extrêmement incertaine, comme connaissance des causes, tout à fait imparfaite : là où elle serait à la fois certaine et parfaite, elle ferait disparaître l'idée de hasard, auquel cependant reste attachée la plus large part dans tous les domaines de l'action, en tant qu'effet de circonstances inhabituelles et inconnues ; plus s'allongent les distances et plus se restreint le succès de notre propre force dont la détermination dépend de la constitution d'une volonté persistante, encore que cette détermination ne soit que de loin en loin un facteur sûr du sort de la prévision. Quand cependant le bonheur est désiré, poursuivi, l'événement futur devient, par la pensée, comparable à un objet dont la réalité est conditionnée par ses causes, et dont les causes paraissent se présenter comme impliquant des ordres

d'une manière réelle et possible. Et d'après cela, prenant sa volonté réfléchie comme une disposition de moyens, l'homme transforme une partie de sa liberté imaginaire en son contraire, lui-même d'abord imaginaire, puis réel par l'exécution. Par ailleurs son propre maître, il devient, en se liant, son propre débiteur et son propre domestique. Car assurément cette conception tout entière ne peut être comprise dans sa pureté que quand toute cette activité réfléchie est représentée comme un sacrifice, par conséquent comme désagréable en soi et pour soi, s'accomplissant avec répulsion, de sorte que, seule, la pensée du but (uniquement désiré) c'est-à-dire de la jouissance, de l'avantage, du bonheur, peut y contribuer comme à une activité librement choisie : et le bon gré est précisément l'absence de liberté par rapport à soi-même, ou la contrainte de soi-même puisque la contrainte étrangère et la nécessité le détruisent. Toute volonté réfléchie contient quelque chose de non-naturel et de faux. C'est à cela que se rapporte ce sentiment du spectateur objectif quand un grand nombre de ses activités sont taxées « d'artificielles », de « forcées », de « tendancieuses » ou « d'intentionnelles » ; c'est un sentiment de mécontentement esthétique et moral, comme il se produit souvent, d'une manière énergique, dans la vie et le roman.

XIV. — Aspiration à la puissance et à l'argent

Cependant la jouissance, l'avantage, le bonheur en un mot, est poursuivi (comme on le sait), de manières très diverses ; le bien supérieur est supposé reposer dans de nombreux objets distincts. Mais de tels objets peuvent à nouveau être distingués d'après leur rapport avec les trois manières de vivre. D'autre part, à l'intérieur de chaque catégorie peut avoir lieu une dichotomie dans la mesure où les buts, quand la pensée elle-même s'en réserve la jouissance et en éprouve réellement le plaisir dans son activité, ont une autre forme que celle qu'ils ont quand les tendances et les désirs contenus dans la pensée, qui lui sont subordonnés et qui n'en sont pas moins intenses, constituent ce qui, en elle, tend réellement et profondément aux buts. Alors, ce sont ici les plaisirs des « basses parties de l'âme », du plus grand nombre ; là, ceux des « parties supérieures de l'âme », du plus petit nombre d'individus sélectionnés, distingués. On peut être un sujet réfléchi très développé, jusque dans le domaine mental, et ne connaître que le bonheur commun, en ignorant les jouissances intellectuelles ; si bien qu'à un tel sujet il ne viendra pas à l'esprit de vouloir les obtenir, si ce n'est en vue d'autres

buts plus vrais pour lui. Par contre, ne sont pas rares ceux qui, estimant peu le bonheur commun, n'en utilise pas moins pour ce qui leur paraît désirable, tout moyen qu'ils jugent bon. Mais tous sont unanimes à vouloir posséder des moyens ou une puissance qui leur confère la certitude d'acquérir, par leur emploi, autant de jouissance qu'il leur plaît à chaque fois. Hobbes a donc raison quand il définit : « comme une tendance générale de l'humanité, le désir constant et inlassable de la puissance sur la puissance, qui ne cesse qu'à la mort ». « Et la raison » dit-il, « n'en est pas toujours dans le fait que quelqu'un espère un plaisir plus intense que celui qu'il a déjà atteint, où qu'il ne puisse pas être satisfait d'une puissance appropriée, mais elle consiste en ce qu'il ne peut pas assurer la possession et les moyens du bien-être dont il dispose, sans en acquérir davantage » (« Leviath. », ch. XI). C'est pour cela, précisément, qu'un tel désir est presque de même nature que la conquête de l'argent, puisque celui-ci, dans un état social déterminé, est et signifie la domination sur les biens et jouissances qui se trouvent dans la mesure de ses forces : il représente le bien général, la jouissance abstraite. Malgré tout, les buts sont différents, selon qu'il faut les caractériser par tel ou tel genre d'aspiration. En général et en premier lieu, je place à ce sujet l'un à côté de l'autre, a) *l'égoïsme*, et aa) *la vanité*. L'égoïsme part d'objets généraux, grossiers et sensibles — subissant intérieurement un perfectionnement multiple — pour aboutir à des expressions particulières, raffinées et intellectuelles. Mais le motif intellectuel qui en est le fondement en dehors des excitations organiques et animales, est caractérisé par la phrase frappante de l'auteur précédemment cité : « Toute jouissance intellectuelle consiste à s'entourer d'autres êtres dont on tire une comparaison permettant d'avoir de soi-même une haute opinion. » (Hobbes, « De civ. », 1, 5.) Ceci contient la définition de la vanité ou désir exagéré de plaire, tentation de paraître et de briller, d'être admiré, de se faire valoir, de produire de l'impression (« d'en imposer »). Quand la jouissance de sa propre puissance et de son influence sur les autres devient le but d'une aspiration, *la recherche du plaisir* est alors le caractère général que la vanité possède en commun avec l'égoïsme ; car l'utile aussi n'est recherché qu'en vue de jouissances finales ; même si l'égoïste est fier de pouvoir renoncer à des jouissances, de penser raisonnablement à l'avenir en tant qu'il préfère le profitable à l'agréable. L'égoïsme comme la vanité est un motif de la sociabilité ; la vanité a besoin des autres hommes comme d'un miroir, l'égoïsme s'en sert comme instruments. Dans la forme particulière où il a en vue, comme son but

déterminé, les moyens de toutes les jouissances possibles, l'égoïsme est considéré — ainsi qu'il a été remarqué déjà dans ce qui précède — comme b) *cupidité*. Et alors la vanité se transforme en une forme particulière de la recherche de la jouissance de soi-même par rapport à des biens extérieurs comme bb) *esprit de lucre*, la forme raffinée de la cupidité qui est plus une recherche de *l'augmentation* de l'argent et des biens que celle d'une quantité absolue de ceux-ci, par conséquent nullement limitée par elle-même, mais plutôt dans un rapport de croissance vis-à-vis d'elle-même, précisément dans la mesure où la cupidité réelle est rassasiée et, en reculant, laisse le champ libre à l'esprit de lucre. Ce qui leur est commun cependant est exprimé dans le seul concept de : *rapacité*. Quand l'égoïsme se sert des autres hommes comme d'instruments, quand notamment les volontés et leurs opinions sur leurs propres forces sont à sa disposition, il est alors à caractériser, en tant que recherche de moyens immatériels uniquement saisissables par la pensée, comme c) *ambition*. Mais la pleine domination sur les choses et surtout sur les hommes, dans un sens déterminé, se réalise par « le savoir », pivot de chaque supériorité en tant que connaissance d'enchaînements, des conditions générales de ce qui arrive, et, par suite, elle se présente donc comme la prévision et la prédiction de l'avenir. Ainsi cc) *le désir de savoir* peut être au service de tous les autres buts, mais sans doute aussi se séparer et reposer complètement sur lui-même. Aussi dans sa forme la plus pure reste-t-il un développement de la vanité, une variété de celle-ci, même si le penseur et le chercheur sont satisfaits et heureux de l'opinion qu'ils ont d'eux-mêmes par la conscience de la hauteur et du contenu de leur jugement (Ce qu'exprime le vers célèbre : Felix qui potuit rerum cognoscere causas), de sorte que le noble désir de savoir s'élève bien au-dessus de la commune vanité. D'un autre côté, ambition et désir de domination se confondent. Celui qui domine veut être honoré : il veut voir et recevoir les signes extérieurs de sa puissance, il veut être craint et aimé. L'ambitieux veut dominer, ne serait-ce que pour être affranchi de la domination des autres et vaincre leur ardeur à dominer.

XV. — Désirs. — Explication

Toutes ces causes de mouvement ne sont — d'après notre considération — rien d'autre que des désirs conceptuels ou des tendances involontaires et des espèces du plaisir lui-même, dans la mesure où les objets de celui-ci ont été transformés en

objets et fins de la pensée ; c'est donc dans le sens de ces tendances et de ces espèces du plaisir qu'est dirigée la formation des actes individuels réfléchis qui en dépendent systématiquement. Elles ne sont pas, comme elles l'eussent été en tant que caractères de la volonté organique, plaisir et poussée directs, et, dans une certaine mesure, aptitudes à un travail défini, à des actes ou à des œuvres dont la valeur et la bonté pourraient déterminer leur propre valeur et leur propre bonté, et elles n'ont pas d'autre conséquence en dehors du fait que leur sujet emploiera beaucoup de moyens déjà existants et qui lui sont inspirés en vue d'appeler les effets désirés. Il ne se forme pas une action originelle qui exprime et représente l'individualité du sujet, mais le moyen est d'autant plus juste qu'il se rapproche de ce que ferait un sujet abstrait qui se situe en dehors de lui, connaît une quantité illimitée de moyens appropriés à tous les buts et considère comme sa fonction de n'en dépenser que la quantité proportionnée à l'effet visé, à quoi se rattache comme exécution l'opération très simple et très facile de se « défaire » de la dite quantité et de « l'amener » au point voulu. Par suite, la volonté ne peut être louée ici comme « *bonne* » volonté relativement à un travail qui n'est pas encore achevé, se présentant dans les tentatives et dans les efforts qui s'y ajoutent toujours, même si ce n'est que pour rendre féconde une aptitude parfaite ; la volonté réfléchie ne se pose pas par rapport à l'accomplissement, ni par rapport au pouvoir, mais c'est la réalisation seule qui lui revient ; il est vrai que celle-ci l'exprime soit dans une action, soit dans une œuvre qui peut être louée ou blâmée, jamais cependant la louange ou le blâme ne se rapportera à la volonté elle-même, que ce soit dans un sens moral ou tout simplement indifférent ; et cela parce que la volonté réfléchie n'est pas une réalité de l'être humain, parce qu'elle ne peut jamais non plus contenir une approbation directe des autres êtres, laquelle jaillit uniquement du caractère, du sentiment et de la conscience ; car la pensée libre et pure doit toujours demander la raison et le but d'une telle approbation et ne peut les découvrir que par rapport à *son bien propre ;* ce n'est que relativement à celui-ci que ce qui est nouveau peut avoir un sens, doit donc lui être subordonné. On ne reconnaîtra et n'admirera la sagesse que comme la vertu et l'habileté propres de la pensée elle-même lui permettant de choisir judicieusement les moyens adaptés à des buts donnés, de prévoir le succès de ses activités et, en général, de rendre favorables autant que possibles toutes les circonstances connues. Elle est la vertu du cerveau, en quelque sorte au même titre que la « vélocité » est celle des jambes, l'acuité celle de la vue et de l'ouïe. Elle n'est pas

une vertu de l'homme parce qu'elle n'exprime pas sa volonté entière. Le sage réfléchit, raisonne sur ses travaux et ses efforts ; il est adroit quand son calcul sait trouver des moyens inhabituels et construire, en partant d'eux, des plans compliqués ; il est informé, clair, et distinct dans ses concepts, quand il possède des connaissances abstraites, certaines et exactes sur les enchaînements extérieurs des objets humains, et ne se laisse pas induire en erreur par les sentiments et les préjugés. De la liaison et de l'unité de ces qualités se dégage le résultat de la volonté réfléchie et de ses réalisations, lequel est toujours, par suite, admiré, mais aussi redouté comme une force, comme un ensemble de qualités rares et significatives.

XVI. — Jugement. — Résistance

Il en va autrement quand on examine ces différentes manières de l'aspiration, et la volonté réfléchie en général, du point de vue de la volonté organique, dont elles ne sont que les modifications les plus développées. Précisément, tout ce qui appartient directement et proprement à celle-ci, peut se présenter comme entièrement bon et amical, en tant qu'exprimant la cohésion et l'unité de l'homme caractérisées en réalité par la forme du corps comme par celle de l'âme et de la volonté, formes qui pour chaque être sont données en tant que substance générique de l'espèce. Au contraire, la pensée « égoïste », par laquelle le principe d'individuation atteint son degré le plus élevé, se présente comme entièrement hostile et mauvais. Suivant cette considération, qui n'est pas juste, mais profondément fondée, le sentiment, ou le cœur, le caractère aussi et la conscience, sont associés à la bonté, tenus même pour ses équivalents, comme si celle-ci en était l'attribut nécessaire. A l'opposé, le calculateur et l'homme savant sont représentés comme mauvais et méchants parce que « sans cœur » et « sans conscience », et l'égoïsme est alors synonyme de caractère haineux, et hostile. En vérité, plus l'égoïste est marqué, plus il est indifférent au bien et au mal des autres ; leur salut lui importe directement aussi peu que leur malheur ; mais il peut exiger intentionnellement l'un ou l'autre quand ils paraissent devoir servir son but. Une méchanceté pure et générale, est, par contre, aussi rare, voire presque aussi impossible, qu'une bonté de cœur pure et générale. Par nature tout homme est aimable et bon envers ses amis et ceux qu'il considère comme tels (dans la mesure où ils sont bons envers lui) ; mais d'une disposition méchante et hostile envers ses ennemis (qui le maltraitent, l'attaquent ou le menacent). Chaque homme abstrait ou arti-

ficiel n'a ni amis ni ennemis, il n'est lui-même ni l'un ni l'autre, mais ne connaît que des alliés et des adversaires par rapport aux buts qu'il poursuit ; les uns et les autres ne sont pour lui que forces et puissances, et les sentiments de haine et de colère aussi impropres envers ceux-ci que les sentiments d'amour et de pitié envers ceux-là. Quand de tels sentiments existent ou naissent en lui, sa pensée les ressent comme étrangers, destructeurs, non raisonnables, comme devant être refoulés, extirpés, plutôt que contenus et entretenus, car ils impliquent une affirmation et une négation qui n'est plus conditionnée ni limitée par les véritables intérêts et plans, donc entraînant à des actes irréfléchis. Il peut sans doute, en procédant hostilement, ou en général de telle sorte qu'il traite tous les autres hommes comme ses moyens ou ses outils, être et paraître méchant vis-à-vis de son propre caractère et de sa conscience ; ce qui suppose toujours que de telles forces sont encore vivantes en lui et qu'elles demandent un comportement opposé, semblable à celui qu'elles ont réellement vis-à-vis des parents et des amis. Il en est ainsi du caractère et de la conscience des autres qui se mettent à sa place. Et les hommes, tels que nous les connaissons, se défont difficilement de cette opinion que ceux qui agissent méchamment ont encore cependant un caractère qui les en dissuade, (et par conséquent une bonté naturelle), qu'en eux la « voix de la conscience » n'est pas entièrement « muette » et morte (c'est là une manifestation dont la cause ne nous importe pas ici) ; c'est pour la même raison « qu'une mauvaise conscience » représente toujours encore la garantie d'un reste de sentiments justes et bons, puisqu'elle est censée désapprouver les plans et les actes mauvais envers ses amis, même si d'après sa nature, elle en fait tout autant, pour les bonnes actions ou l'absence de méchanceté, envers ses ennemis. Car c'est du point de vue des amis qu'on en juge et que le caractère et la conscience sont approuvés ; dans la mesure où chez les amis aussi une attitude hostile à l'égard des ennemis est désirée et honorable, le caractère est tout simplement bon, sauf quand il se trompe et veut le mal des amis, le bien de ses ennemis, et la conscience bonne, quand elle oriente la conduite dans ce sens. Toutes les aspirations hautement raisonnables (d'après leur forme) par lesquelles on cherche à atteindre le bonheur et les moyens qui y conduisent, apparaissent de nouveau, de ce point de vue, sinon comme passions précisément mauvaises, du moins comme passions déréglées (la langue en caractérise les plus importantes comme maladies), qui apparamment se trouvent en dehors du domaine de la vertu, quel que soit le sens dans lequel on les entende. Par

ailleurs, les agissements réfléchis et égoïstes peuvent être tenus pour entièrement hostiles et offensants dans la mesure où ils ne sont qu'une comédie consciemment jouée, comme il en va dans tous les cas où ils sont employés dans le but de provoquer un jugement chez un autre homme, jugement dont le simulateur connaît la fausseté. D'une substance sans valeur celui-ci fait des objets apparents et les présente comme des réalités afin de les écouler comme telles ; mais celui qui les accepte, croyant recevoir quelque chose, réagira d'une manière conforme donc — comme on se le représente clairement — donnera quelque chose en échange ; cette chose lui est donc enlevée, dérobée, par un tel artifice. Et de même que cette manière de l'action réfléchie se comporte vis-à-vis de sa conception générale, ainsi se comporte également la duperie vis-à-vis de l'échange, la fraude vis-à-vis de la vente. La fausse marchandise ou la fausse monnaie, et d'une façon générale, le mensonge et la simulation, quand ils produisent le même effet (dans un cas unique, ou dans l'ensemble des cas) que la marchandise ou la monnaie véritables, ont alors la même valeur que celles-ci, ou que la parole vraie et la conduite naturelle. Par rapport à la catégorie générale de la force utilisable, l'existant et le non existant (ou le réel et le simulé, l'artificiel, l'imaginaire) sont *qualitativement égaux.*

XVII. — Tête et Cœur

Ainsi, dans notre langue, on distingue ce qui ne résulte que de la froide intelligence, de la « tête », de ce qui émane des chaudes impulsions du « cœur ». L'opposition dont il s'agit est marquée, en général, quand le sentiment qui détermine et gouverne est distingué de l'intelligence ; mais surtout, d'une façon plus vivante, et significative, quand on distingue « cœur » et « tête ». Des théories anciennes considèrent le sentiment comme une représentation confuse, l'acte intelligent comme une représentation claire et distincte, et, jusqu'à ce jour, on n'a pas abandonné les tentatives de faire dériver celle-là de celle-ci comme de manifestations apparemment les plus simples et, par suite, acceptées comme primitives. En vérité, la pensée est — si rationnelle et si évidente fût-elle — la plus complexe de toutes les activités psychiques et exige, surtout pour se diriger indépendamment des impulsions de la vie organique beaucoup d'exercice et d'habitudes, même pour l'application de catégories aussi simples que le but et le moyen considérés l'un par rapport à l'autre. La compréhension et la séparation de ces concepts, et ensuite l'affirmation de leur rapport, ne peut se faire que par

des représentations de mots, en tant que pensée réelle et discursive ; il en est de même de la constitution d'une forme de la volonté réfléchie, se faisant uniquement d'après des motifs réfléchis, qui puisse se dire à elle-même : je dois et je veux. Tous les animaux, et l'homme aussi, dans une grande mesure, suivent bien plus, en se mouvant et en s'extériorisant, leur « sentiment » et leur « cœur », c'est-à-dire une disposition et une appétition qui, d'après leur germe, sont déjà contenues dans une aptitude individuelle et se sont développées avec elle. Mais c'est sans conteste la même chose qui, comme propriété intellectuelle dans un état primitif, rapportée à la disposition entière de l'existence psychique, est ensuite uniquement dépendante de l'organe de la pensée, et, par là, est amenée dans un ordre nouveau lequel est assurément plus simple parce qu'il n'est (si possible) constitué que d'éléments égaux ou semblables (dans le sens géométrique), en particulier d'éléments élaborés par la pensée elle-même. Ainsi, chez l'homme, alors qu'il se souvient du passé et maintient par sa pensée de nombreuses sensations d'images reparaissant sous des formes variées, suivant leur enchaînement intérieur, et stimulées par des excitants donnés, il arrive que cette « priorité de la volonté réfléchie » soit seulement reconnaissable à ce dernier processus, et que l'on puisse voir comment une telle mémoire, ou activité imaginative, dépend du système ramifié des inclinations et des répulsions. Nous nous trompons facilement à ce sujet parce que tous les phénomènes intellectuels paraissent appeler les sentiments, désirs, etc. Cependant en réalité les processus de la différenciation et de la connexion de tendances *données* se répètent toujours ici, de même que le passage d'un état d'équilibre à un état de mouvement, dans lequel le mouvement est attiré vers l'objet (ou le lieu) aperçu ou représenté, ou repoussé loin de lui. Par contre, la tension et l'attention, par suite aussi l'acuité des sens, sont essentiellement conditionnées par les mobiles existants et l'état d'excitation de ceux-ci au cours des activités. Il en est de même des représentations et des pensées. L'action est déterminée par l'aspiration par rapport à nos vœux, notre plaisir et déplaisir, nos espoirs et nos craintes ; bref d'après tous nos états de plaisir et de douleur, nous pensons et nous rêvons souvent, facilement et volontiers à telle chose, à telle autre rarement et à contre-cœur. A cela, on ne peut objecter que cependant les représentations troubles et désagréables occupent dans notre connaissance une place au moins aussi grande que les représentations claires et agréables, car ces représentations déplaisantes peuvent être elles-mêmes considérées comme des sentiments de douleur, et,

dans la mesure où elles le sont, l'organisme et la volonté entière se défendent contre elles, luttent pour s'en débarrasser, ce qui n'empêche pas que ces représentations puissent contenir des parties que l'on ressent avec plaisir et même dans lesquelles « l'âme s'en donne à cœur joie ».

XVIII. — Sentiment d'obligation

Mais, par ailleurs, les lois des associations d'idées sont, comme on sait, très diverses, parce que leurs contacts possibles et leurs enchaînements sont innombrables ; on apprécie trop peu ici le fait que les dispositions et les aptitudes individuelles, extrêmement différenciées, qui nous font passer d'un état à un autre, créant l'un avec l'autre, sont liées intimement à la constitution entière du corps et de l'esprit telle qu'elle s'est formée à travers tous les événements et toutes les expériences, parce qu'elles sont issues de cette constitution. Car, en général, chacun pense à ses propres affaires ; nos préoccupations intellectuelles sont des soucis ou des espoirs, sinon des doutes et des réflexions sur ce que nous devons faire et sur la meilleure manière de le réussir ; cela revient à dire que le centre de notre activité mentale crée nos occupations habituelles et obligatoires d'où résultent notre travail et nos devoirs ; c'est là sa fonction primitive présente et future ; de là aussi découlent notre œuvre et notre art. Et c'est pour cela, précisément, que la mémoire peut être considérée comme une forme de la volonté organique car elle se ramène alors à un *sentiment d'obligation*, à une voix ou raison qui nous indiquent ce qui est nécessaire et vrai dans notre action ; elle fait appel au souvenir de ce que nous avons appris, expérimenté, pensé, et qu'elle conserve en elle comme un trésor ; elle est proprement une raison pratique, opinio nécessitatis, un impératif catégorique. Par suite aussi, dans sa forme parfaite, elle est identique à ce que nous comprenons par conscience ou génie. Ici rien n'est mystérieux, sauf dans la mesure où le vouloir organique est obscur, irrationnel trouvant sa propre cause en lui-même. Car ces aptitudes particulières sont assurément congénitales d'abord, puis elles sont devenues des associations solides qui, par leur réalisation dans les activités, prouvent seulement la force de leur tendance ou de leur origine. Dans cette réalisation beaucoup de velléités se disputent et rivalisent d'ardeur, et déjà quand on pense à quelque chose de réalisable, on se trouve tenté, on sent l'impulsion de la faire ; mais la simple perception peut suffire aussi pour exciter les nerfs et les muscles, et cela d'autant plus que par plaisir ou par habitude, nous nous sentons,

de son fait, poussés vers une chose ou détournés de celle-ci ; quoiqu'ici encore, la compréhension réfléchie de l'objet puisse s'y opposer et déterminer l'action dans un autre sens. Partout où la sensibilité, et la pensée elle-même, sont actives en tant que sentiment, où sont dominantes, notre conduite, notre action, nos paroles, ne sont qu'une expression particulière de notre vie, de notre force, et de notre nature ; et de même qu'ici nous nous sentons et savons sujets des fonctions organiques de notre croissance et de notre décrépitude, ainsi en est-il aussi, quoique par d'autres sensations, de l'action, que « *l'esprit* » nous suggère, c'est-à-dire d'un état et d'une force associés dans la réflexion sur des circonstances données, sur ce qu'elles contiennent et exigent — c'est-à-dire, sur ce qui, d'une manière absolue, est vrai dans toutes les circonstances : le beau, le bien, le noble. Il en va différemment dans la mesure où l'activité de l'intelligence se rend indépendante et paraît disposer librement de son matériel en tant qu'elle sépare et construit ce qui est réalisable. Jusqu'ici, la pensée était entièrement conditionnée par l'œuvre et soutenue par l'idée de celle-ci, elle s'en détache maintenant, se place au-dessus d'elle et pose la fin et le succès comme but ; l'œuvre elle-même, comme si elle était séparée et différente de ce but, devient un moyen et une raison utile, mais non pas d'une manière réelle et nécessaire, quand beaucoup de chemins conduisent au même but, ou quand beaucoup de causes peuvent avoir le même effet ; on s'efforce alors de trouver le meilleur moyen, c'est-à-dire de poser le plus favorablement possible le rapport de moyen à but. Mais dans la mesure où le succès est conditionné réellement par un moyen quelconque, que ce soit le seul ou le meilleur, ce moyen est alors la cause nécessaire et doit être employé.

Annexe (1911). — L'association des idées est analogue à l'association des hommes. Les enchaînements de la pensée, qui représentent la volonté organique, correspondent à la communauté, ceux qui représentent la volonté réfléchie correspondent à la société. L'individualité de l'homme est aussi fictive que l'existence individuelle et isolée d'un but ou d'un moyen. Cette considération n'avait pas été mise en évidence dans les premières éditions de cet écrit, elle ressort cependant de sa pensée tout entière, parce qu'elle y est contenue. Aussi l'auteur a-t-il parfois saisi l'occasion de la souligner (par ex. dans le « Traité de la Sociologie pure », dans les « Annales de l'Institut International », Tom. VI, Paris, 1900), et plus particulièrement à propos de la distinction fondamentale des idées de but et de moyen, cherchant à savoir si elles s'incluent et s'affirment réciproquement, si elles

sont naturellement associées ou si elles sont — comme les hommes de Hobbes et leurs descendants, c'est-à-dire les individus de ma « Société » — ennemies par nature, s'excluant et se niant réciproquement. Sans la connaissance et l'acceptation de cette opposition psychologique, la compréhension sociologique des concepts présentés ici est impossible. En particulier les formes de la volonté impliquées par le plaisir, l'habitude, la mémoire, sont aussi essentielles et caractéristiques pour les associations communautaires, que celles de la réflexion, de la décision et du concept pour les types de la société. Elles représentent précisément les relations à l'intérieur des unes et des autres.

DEUXIÈME PARTIE

COMMENTAIRE DE L'OPPOSITION ENTRE LES DEUX FORMES DE LA VOLONTÉ

XIX. — Analogies des formes

Tout comme un *ustensile artificiel* ou une machine, fabriqués en vue de buts déterminés, se comporte vis-à-vis d'*un système organique* ou d'organes individuels d'un corps animal, ainsi en est-il d'un agrégat volontaire de la première espèce, c'est-à-dire d'une forme de la volonté réfléchie, vis-à-vis d'un agrégat volontaire de la deuxième espèce, c'est-à-dire d'une forme de la volonté organique. Il est plus facile de considérer les phénomènes ainsi comparés en tant qu'objets perceptibles ; par cette considération peut être acquise l'opposition des conceptions psychiques représentées. Cependant, les ustensiles et les organes ont en commun le fait qu'ils contiennent et représentent du travail ou de la force (de l'énergie) amassée, donnant à l'énergie totale de l'être, auquel ils appartiennent, une détermination et une augmentation, et qu'ils n'ont de force particulière que par rapport à cette énergie totale, celle-là dépendant de celle-ci. Ils se différencient par leur genèse et leurs propriétés. *Un organe* se crée lui-même, à partir de l'organisme entier ou de l'un des organes déjà existants, par l'effort souvent répété de la même activité qui le perfectionne ou doit le perfectionner, et qui produit plus ou moins parfaitement la force supplémentaire et nécessaire à cette activité. *Un ustensile* est le produit de la main de l'homme qui s'accapare d'une substance extérieure, lui donne une unité et une forme particulière, d'après la représentation ou l'idée d'un but maintenu dans la pensée, auquel le nouvel objet doit servir (selon la volonté de l'auteur) et servira (d'après l'idée qu'on en a et l'attente qu'on en espère), de sorte que cet objet achevé pourra être destiné à produire des travaux particuliers. Par sa constitution un organe au contraire n'a d'unité que par rapport à celle de l'organisme ; il ne peut en être séparé sans perdre ses qualités et ses forces

propres ; son individualité n'est donc que relative et secondaire ; l'organe n'est rien d'autre que le corps tout entier exprimé ou caractérisé d'une manière particulière ; celui-ci, de même que l'organe par son intermédiaire, est en vérité, d'après sa nature, la seule et unique réalité individuelle ; il est ce qui tend sans cesse vers l'individualité, ce qui se produit ou peut se produire dans toute expérience. Par contre, un ustensile, dans sa substance, est semblable à toute autre substance ; il n'en représente qu'une masse déterminée, comprise elle-même comme étant constituée par des unités fictives : les atomes. Son unité propre ne réside que dans la forme, et celle-ci n'est précisément reconnue par la pensée que comme direction et indication d'un but et d'un usage. Un tel objet peut passer de la main et de la puissance d'un homme dans celle d'un autre ; il peut être utilisé par tous ceux qui en connaissent les modes d'emploi. De cette manière son existence individuelle et indépendante est parfaite ; mais cet objet est inerte, il ne s'entretient, ni ne se reproduit ; au contraire, il s'use ; seuls le même travail extérieur, le même sujet qui l'ont produit peuvent en produire un semblable d'après son modèle ou un modèle préexistant.

XX. — Liberté et Possibilité

La volonté humaine ou liberté est tout simplement la nature psychique par laquelle se réalisent les formes de la volonté organique. Ici, la liberté n'est rien d'autre que la possibilité réelle de la vie et de l'action individuelles en tant qu'elles sont senties et conscientes ; elle est une tendance générale et indéterminée (une activité, une force) qui se précise et se particularise dans ses formes, une possibilité de probabilités déterminées. Le sujet de la volonté organique, dans la mesure où il est identique à sa nature psychique ainsi comprise, se comporte vis-à-vis des formes de cette même volonté comme la masse d'un organisme, considérée abstraitement par rapport à sa forme, se comporte vis-à-vis de cette forme elle-même et vis-à-vis des organes individuels ; cela revient à dire que le sujet n'est rien en dehors des formes de la volonté organique, et que la masse organique n'existe pas en dehors de sa forme et des organes individuels ; ceux-ci constituent l'unité et la substance de celle-là. Ces formes se développent et se différencient par leur propre action et exercice. Ce processus cependant ne s'accomplit que dans une faible mesure par le travail personnel de l'individu. Les modifications à travers lesquelles celui-ci s'est développé sont considérées par lui-même comme engendrées par des dispositions (donc d'après les formes

de la volonté résultant de la substance) formées par celles-ci dans les circonstances favorables, en même temps qu'elles se déterminent, s'exercent, se fortifient par l'usage ou encore se spécialisent par un emploi particulier. Au cours de son évolution et de sa croissance l'individu répète, d'une manière qui lui est propre, plus courte et plus facile, tout le travail de ses prédécesseurs.

La substance de la volonté réfléchie est liberté dans la mesure où celle-ci existe dans la pensée du sujet comme une somme de possibilités ou de forces du vouloir et du non-vouloir, de l'action ou de l'inaction. Il s'agit ici de possibilités et de substance idéelles. La pensée saisit une certaine quantité d'une telle substance, lui donne une forme et une unité formelle. L'objet ou la volonté réfléchie ainsi formée se trouve donc à la disposition de son auteur qui la conserve et l'emploie comme force quand il agit. Par l'action l'individu utilise sa force, il diminue la quantité de ses possibilités. Jusqu'au moment de l'action, il peut ne pas agir (selon sa représentation), il peut s'abstenir ; mais la possibilité d'agir, ou de ne pas agir, de même que la possibilité opposée de l'action réalisée, disparaissent pour l'individu par le fait qu'il agit. Car une possibilité (idéelle) peut être anéantie quand elle se réalise et devenir alors une impossibilité. Et le vouloir qui précède une action possible peut être considéré comme la préparation de ce double anéantissement. Il agrandit une possibilité et en diminue une autre, et cela d'autant plus que l'exécution et la conséquence de l'action peuvent sembler vraisemblables à la pensée, ou que celle-ci se présente plus nettement par rapport à l'action et par sa pure existence comme cause nécessaire, et inconditionnée. Précisément en tant que cause elle n'est qu'un outil, qu'un instrument, et, en vérité, c'est par celui-ci qu'agit le sujet, à la fois penseur et acteur.

XXI. — Emploi des moyens

D'autre part, ce qu'est en réalité l'action (telle qu'elle est saisie du point de vue subjectif) la volonté l'est pleinement aussi dans l'idée anticipée ; elle est précisément emploi de moyens, qui, compris comme tels, sont entièrement dépendants de la pensée, de sorte que la volonté réfléchie elle-même n'est rien d'autre que l'existence de ces moyens dans la mesure où une quantité déterminée d'entre eux a reçu une unité et une forme, et paraît à chaque fois être adaptée au but. Les possibilités idéelles considérées comme moyens d'atteindre un plaisir ne sont plus alors équivalentes, elles sont des éléments de plaisir qui

deviennent bien plus significatifs quand la pensée les réalise et ainsi morcelle en quelque sorte la liberté, de façon que celui qui agit semble céder, sinon une chose réelle, du moins une partie de sa liberté. Envisagé de cette manière ce processus nous fait apparaître l'action comme un *acte d'achat*, c'est-à-dire comme l'acquisition d'une nouveauté et la cession de quelque chose de soi-même. Cette conception peut être plus ou moins conforme à la vérité. Ce que l'on reçoit, ce sont des puissances ou des biens (c'est-à-dire des choses en tant que possibilités de jouissance), ce que l'on donne, ce sont des élméents de plaisir, des moyens, des parties de liberté ou encore des biens. Mais si ce que l'on a donné est en quelque sorte repris, et si le pur concept subjectif de la liberté est restitué, l'action est dans ce cas la position absolue de la pensée (l'affirmation de soi-même). Par contre, l'idée de la volonté réfléchie, qui par rapport à l'ensemble de la nature, pose une action déterminée, une cause nécessaire, donc exigée, ordonnée, demandée par le désir et la volonté propre (désir et volonté d'une fin, d'un succès, d'un but) est alors assurément une négation, un ordre que l'on s'adresse à soi-même, une contrainte que l'on exerce sur soi (d'abord en pensée). « Je veux » signifie ici « tu dois ». L'individu est alors responsable vis-à-vis du but, c'est-à-dire envers lui-même. Par l'exécution il s'affranchit de sa dette. Les éléments de plaisir, positifs, et les éléments de douleur, négatifs, se comportent dans la pensée d'une manière semblable les uns envers les autres ; ils s'excluent et s'anéantissent réciproquement.

XXII. — Pouvoir et Devoir

Dans le domaine de la réalité et de la volonté organique il n'y a pas de possibilité à double face, pas de pouvoir ou de non-pouvoir ; la possibilité et la probabilité sont ici des forces égales et représentent d'une manière imparfaite l'activité elle-même qui est leur contenu et leur accomplissement. Ce qui peut en être séparé comme partie n'est qu'une manifestation et une extériorisation d'une chose persistante qui, non seulement s'entretient par cette fonction, mais encore (dans certaines conditions) se fortifie, se multiplie dans la mesure où elle est alimentée par une réserve générale qui elle-même se conserve par ses contacts et ses échanges avec les objets environnants ; ceux-ci peuvent être compris psychiquement ou physiquement. L'activité existe par rapport au passé, à ce qui a été, par opposition à la possibilité irréelle contenue dans la volonté réfléchie qui, elle, existe par rapport à l'avenir. Celle-là peut être expéri-

mentée, connue par toutes sortes de sentiments, le connaissant et le connu étant identiques, l'un et l'autre ayant la même réalité. Mais le futur n'est connu que par la pensée et se présente à celle-ci comme un objet séparable et distinct de l'activité elle-même ; objet en tant que produit figuré, feint, mais aussi, dans un sens plus général, comme image que la pensée peut construire avec une substance imaginaire. Là, ce qu'on entend par production est, une fois de plus, même si elle est obtenue avec la coopération active du sujet, mouvement de la matière organique elle-même dont le commencement contient déjà la fin, de sorte que, toujours, le même indéterminé se détermine lui-même. Alors qu'ici la décomposition en éléments égaux (autant que possible) est d'abord nécessaire afin de pouvoir les reconstituer en formes et en quantités convenables. Ainsi pour la compréhension de la volonté organique il faut se rendre compte du fait que tout pouvoir implique un devoir (non pas pensé, mais réel) et une action (qui n'en est pas distincte) comme son entéléchie et comme résultat d'un développement dans des conditions données ; de même que le fruit provient de la fleur et l'animal ex ovo (l'animal de l'œuf). La volonté organique reste la même sous la variation des états. Elle se comporte comme le font le commencement et le milieu de chaque travail vis-à-vis de son achèvement, de l'œuvre projetée. Dans son domaine, ce que l'on donne et ce que l'on reçoit ne sont pas choses différentes n'ayant de commun que le fait que l'une est le prix de l'autre, comme c'est le cas pour la simple formation d'une substance extérieure pouvant être comprise de telle sorte que l'objet achevé soit acheté au prix d'un travail donné ; ici, c'est toujours, dans une certaine mesure, de la matière vivante que l'on traite et dans laquelle s'écoulent et vivent, par une assimilation réciproque, les forces de l'être intime, comme dans l'acte créateur et dans toute création et pensée artistiques. Cette conception repose sur cette loi générale que chaque modification organique en tant que multiplication de l'agendi potentia (de la force d'action) se forme et croît par l'agere (l'action) lui-même, par l'exercice de la fonction, et que dans chaque diminution, chaque retour en arrière, intervient la mort par défaut d'emploi, c'est-à-dire par le manque de vie, de vouloir, de renouvellement de la substance cellulaire et des tissus. Elle se développe par ce principe que grâce à l'activité, par rapport au monde extérieur, c'est-à-dire par la direction qu'y prend la volonté réelle, par l'emploi de la force propre en vue d'un travail et d'une culture, doit se former une espèce d'organe spécial, autrement dit une volonté et une aptitude particulières (par l'exercice). De cette manière, la vue est devenue,

par exemple, une activité de cette sorte (générale, animale) par rapport à la lumière, et par la vue s'est formé l'œil. Et de même que celui-ci n'est qu'un organe sous la dépendance entière de l'organe central par lequel il est innervé, et du cœur, foyer central par lequel il est nourri proportionnellement à son activité, ainsi nous pouvons aussi par l'amour, les soins (amplecti) prodigués à notre être et à des objets particuliers, nous entretenir, nous nourrir quoiqu'en développant seulement des fonctions en réalité psychologiques ; ou mieux, nous pouvons former, en la spécialisant, notre force d'amour en général. D'autre part, par l'amour, par l'extériorisation de mon énergie spécifique, dans la mesure de son intensité et de sa durée et selon que le monde extérieur m'est proche, senti et reconnu par moi, ce monde devient et reste lui-même, comme une activité vivante, actif par rapport à moi, semblable à un organe ; il est mon bien organique véritable, une émanation non pas unique mais permanente de mon être et de la substance. Ainsi tout ce qui respire est comme ma propre création, comme ce que j'ai créé et mis au monde, ce qui par mon éducation et mes soins, par mon entretien et ma protection dépend de moi et provient de moi. Enfin, il en est de même de tout ce que j'ai constitué et travaillé, produit et formé par mon esprit et mon art. Je suis approprié à tout cela comme il l'est à moi, comme le corps appartient à l'œil et l'œil au corps, quoiqu'en un sens plus restreint, car le corps peut vivre sans l'œil alors que l'œil ne peut pas vivre sans le corps.

XXIII. — Le Tout et les Parties

Ainsi le tout organique, en tant que tel, doit toujours être considéré par rapport à ses parties comme distinct et comme ayant une existence propre. La vie entière ou le vouloir général et particulier, n'est ni plaisir, ni douleur, mais tendance continue vers le plaisir, dans la mesure où il est entier et cohérent ; car le plaisir est, d'après la définition de Spinoza un passage à une perfection moindre. Le plaisir et la douleur ne sont que des excès ou des déplacements de l'équilibre instable sous la forme duquel se présente la volonté ou la vie. Mais il en est précisément ainsi d'un consensus (d'un accord) ; ce qui pour le tout est plaisir ou douleur doit être aussi plaisir ou douleur pour la partie, dans la mesure où l'être entier s'exprime en elle ; par suite, ce qui est vrai pour l'une des parties l'est pour une autre, dans la mesure où les deux participent à la fois à un foyer commun et communiquent entre elles. Les formes de la volonté

se trouvent donc dans un rapport organique tel que devant elles et au-dessus d'elles existe toujours un tout qui s'exprime en elles et s'y rapporte, et que ce rapport est le rapport primaire duquel tous les autres doivent dériver. Par suite, toute domination des parties et détermination entre elles ne sont qu'une reproduction de la domination du tout sur les parties. Celles-ci sont à leur tour des « touts » par rapport auxquels d'autres parties ou membres se renouvellent intérieurement. Tout cela est toujours valable quand les formes de la volonté sont produites par la pensée ou en sont pour ainsi dire extraites ; pourvu seulement qu'elles soient issues de l'être intime et qu'elles soient maintenues de la manière prescrite par celui-ci. Donc alors que la volonté réfléchie est la négation de la liberté (subjective) et l'action libre une diminution de notre puissance propre, leur succès extérieur en étant une compensation, la volonté organique est dans sa vérité individuelle la liberté (objective) elle-même ; et son œuvre est comme un fruit de l'arbre : non pas produite et amenée par la subjugation d'une résistance extérieure, mais engendrée, créée, développée. L'acquisition et la création par le travail se comportent de même vis-à-vis de l'acquisition et de l'appropriation par l'échange (l'achat). De même encore, le travail réellement créateur, qui crée par l'infinité de l'être intime, des choses semblables à celui-ci, se comporte vis-à-vis de la pure synthèse d'éléments substantiels donnés, dont le tout est inerte et dépourvu d'âme, autant que les parties elles-mêmes, n'existant que pour la pensée ; par suite, cette synthèse peut bien être comprise comme un but extérieur, acquis par l'activité considérée comme une application de moyens.

XXIV. — Formes de la volonté réfléchie. — L'homme isolé

Les formes de la volonté réfléchie montrent l'individu, vis-à-vis de la nature entière, comme donnant et recevant. Celui-ci cherche à dominer la nature, à recevoir d'elle plus que ce qu'il a donné : donc, à tirer d'elle des éléments de plaisir qui ne lui auront coûté ni peine ni travail, ni une douleur quelconque. Mais dans la nature s'oppose à lui une aspiration égale, la volonté réfléchie équivalente des autres, dont les moyens et les buts sont liés et opposés aux siens, par conséquent qui profite de sa perte et cherche à dominer. Les individus doivent, ou bien ne pas se mouvoir, ou bien s'accorder afin de pouvoir demeurer les uns à côté des autres en tant que sujets d'une volonté libre et réfléchie ; car quand l'un prend quelque chose à l'autre ou le contraint, il sent et agit seul, dans la mesure où

la contrainte existe, et cela dépend de la constitution des moyens et des outils employés. Quand en particulier ceux-ci ne sont pas des éléments de plaisir pour lui comme pour moi (donc en eux-mêmes, c'est-à-dire pour nous deux) je n'agis pas bien envers lui, je ne lui donne pas ce qu'il désire lui-même. Lui, ou bien n'agit pas du tout, ou bien est contraint, c'est-à-dire n'agit pas d'après sa propre volonté ; son action n'est pas réalisation de sa volonté libre. Ce qui cependant devrait être préalablement supposé. Ceci revient à dire que le concept pur de la personne abstraite pose lui-même son opposition dialectique, que celui qui apparaît sur le marché comme commerçant s'oppose au commerçant, que la personne s'oppose à la personne, que tous sont concurrents et contractants. Et, par ailleurs, les hommes se comportent aussi les uns vis-à-vis des autres comme les formes de la volonté dans la mesure où la conduite de chacun est déterminée par sa volonté organique. Ici aussi la liberté et le moi propre des oppressés sont anéantis par la contrainte et la force ; car le moi n'existe que par sa liberté. Mais tous les individus ne doivent être compris ici dans leurs rapports réciproques que par rapport à un tout qui est vivant en eux. Et l'on comprend dès maintenant comment les membres, par un développement incessant et particulier, s'opposent individuellement et peuvent oublier peu à peu leur origine commune. Ils ne paraissent pas vouloir exercer des fonctions pour un tout qui les associe et ainsi se communiquer réciproquement la force de ce tout (d'une manière directe) mais les exercer entre eux : chacun pour son propre bien et par là seulement un peu aussi pour le bien des autres (per accidens). Par contre, aussi longtemps qu'on considère les individus par rapport à leur tout, leur échange n'est alors que l'exercice et la manifestation des fonctions de ce tout, donc l'expression de leur existence, en tant que modifications organiques et expression de l'unité naturelle et de la communauté.

Annexe (d'après le manuscrit original). — Les formes de la volonté réfléchie représentent une dissociation de l'homme considéré comme sujet d'une volonté libre, quoique le sujet qui pose les buts et reçoit du plaisir soit aussi la moitié réellement agissante. Car chacune de ces moitiés peut être personnifiée d'une manière intelligible et ainsi elles sont antagonistes. Je donne (d'après le point de vue adopté jusqu'ici) des parties de ma liberté ou de mes éléments de plaisir, mais à moi-même ; je reçois mon plaisir, mais de moi-même. Ce rapport n'acquiert un contenu que quand cet alter Ego n'est plus Ego mais un *autre réel*, un « toi » dont les moyens sont réellement exclusifs

des miens et leur sont opposés ; de sorte que lui aussi agit mais avec *ses* propres moyens et a pour but de recevoir quelque chose de moi, tout comme je pense, moi, lui extorquer quelque chose. Mais quand je lui prends quelque chose ou quand je le force, alors je veux et j'agis seul, dans le cas contraire c'est lui qui le fait.

XXV. — Concepts normatifs et divergence

Les concepts des formes et des aspects de la volonté ne sont eux-mêmes, en eux et pour eux, que des catégories de la pensée, des outils destinés à faciliter la compréhension de la réalité. Ainsi les volontés humaines, très diversement constituées, doivent être rapportées, d'après cette double conception, que ce soit celle de leur volonté réelle ou imaginaire, à ces concepts normatifs comme à des dénominateurs communs, et, par là, elles deviennent comparables entre elles. Comme produits de la pensée, libres et arbitraires, ces concepts s'excluent mutuellement : les formes de la volonté organique ne doivent rien contenir de la volonté réfléchie, et inversement. Quand cependant ces concepts sont considérés empiriquement (n'étant alors rien que des noms par lesquels est traitée une pluralité de vues et de représentations ; donc, plus ils sont larges et plus ils sont vides de caractères spécifiques) il ressort facilement de l'observation et de la réflexion qu'il n'existe pas, en fait, de volonté organique sans volonté réfléchie dans laquelle elle s'exprime, ni de volonté réfléchie sans volonté organique sur laquelle elle repose. La valeur de la séparation catégorique de ces concepts normatifs ressort cependant par le fait qu'elle nous fait apercevoir comment les tendances empiriques existent et agissent soit dans la direction de l'une ou de l'autre volonté, soit coexistent, et même peuvent s'exiger et se multiplier réciproquement ; mais elle nous montre aussi comment ces volontés, dans la mesure où elles aspirent chacune à la puissance et à la domination, doivent nécessairement se rencontrer, s'opposer et se combattre car leur contenu, exprimé par des normes et des règles, est d'une espèce semblable. Si par suite la volonté réfléchie veut tout ordonner et agir d'après des buts utiles et pratiques, elle doit refouler les règles données, transmises, enracinées, dans la mesure où celles-ci ne peuvent pas correspondre à de tels buts, ou se les subordonner dans la mesure où cela est possible. Donc, il arrive non seulement, que plus la volonté réfléchie se développe distinctement, ou plus la pensée se rassemble et se concentre sur les buts, les connaissances, les exigences, l'application de moyens, et plus les complexes de sentiments et d'idées qui

constituent le particulier ou l'individuel d'une volonté organique, sont, par le non-emploi, en danger de dépérissement ; mais il arrive alors aussi qu'il se forme un antagonisme direct dans lequel ces complexes entravent la volonté réfléchie et s'opposent à sa liberté et à sa domination. Dans ce cas, la volonté réfléchie essaie d'abord de se détacher de la volonté organique, ensuite de la supprimer, de l'anéantir ou de la dominer. Ces rapports se constatent le mieux quand nous prenons des concepts empiriques neutres pour examiner en eux de telles tendances : des concepts de la nature humaine et de la constitution psychique, se présentant comme fondement du comportement réel découlant régulièrement de circonstances déterminées, et lui correspondant. Une telle constitution générale peut être appropriée et plus favorable soit à la volonté organique, soit à la volonté réfléchie. Les éléments de l'une et de l'autre volonté peuvent se rencontrer et se mêler en elle, la composer et la déterminer dans une plus ou moins grande mesure. Si maintenant on distingue cette constitution selon qu'elle apparaît principalement soit dans la vie organique, soit dans la vie animale ou mentale de l'homme, les concepts connus suivants s'en dégagent :

1. Tempérament ;
2. Caractère ;
3. Façon de penser.

Ces concepts doivent cependant être considérés comme dépouillés de toute compréhension (connotation) dans laquelle ils puissent signifier quelque chose d'identique à « l'être » ou à la volonté organique de l'homme, et renvoyer au sens purement *logique* de « dispositions » considérées comme correspondant à la réalité moyenne et comme la supposant. On peut aussi représenter ce rapport de la façon suivante : à côté des caractères donnés et à priori pour la volonté réfléchie, considérés comme inhérents à la volonté organique et aussi en opposition avec les premiers, la volonté réfléchie peut créer des caractères nouveaux et particuliers et produire quelque chose comme un caractère artificiel, etc., qui cependant n'a de commun avec le caractère naturel, découlant de la volonté organique, que le nom ; un nom fondé sur le fait que par les deux significations de la volonté les manifestations variées sont rapportées à un même sujet substantiel. Ce nom, donc, désignant le caractère en un sens général, renferme le plus souvent l'idée de sa double origine ; la conduite, l'action, le jugement (le langage) normal, proviennent d'une part de la disposition, du sentiment, de la conscience, d'autre part : qu'elle soit plus grande ou plus petite, de l'aspiration (de l'intérêt), du calcul, de la connaissance. On voudra

cependant toujours remarquer ici la mesure infime dans laquelle, en général, l'homme désire et peut obéir à sa propre volonté et à ses propres lois, surtout d'une façon directe.

XXVI. — Matière et substance des sentiments

Nos sentiments sont cependant, quand on y réfléchit, stimulés par le comportement des autres hommes aussi bien que par les objets extérieurs ; et non seulement de sorte que l'affirmation ou la négation nous sont suggérées, mais de manière que les états et les phénomènes psychiques soient eux-mêmes jugés, comme si les sentiments étaient semblables aux sensations du toucher et de la température, c'est-à-dire aux espèces générales des perceptions susceptibles d'être différenciées. Car les oppositions du « fluide » et du « sec », du « mou » et du « dur », du « chaud » et du « froid » tendent (même si ce n'est pas régulièrement) à être employées, dans le langage populaire, pour la distinction des êtres et des comportements humains. Le fluide (le mouvant), le mou, le chaud, se rapportent aux sentiments ; la matière est de cette espèce dans la mesure où elle est riche en mouvements intérieurs ; il en est de même de la matière individuelle et organisée où l'on compare aussi la vie à un courant ou à une flamme ; la plasticité est la propriété générale de la substance cellulaire. Par opposition, les autres qualités de la substance, capables d'effets mécaniques, doivent être comprises pour ainsi dire comme solides, dures et froides vis-à-vis des mouvements intérieurs. C'est ainsi que sont ressenties la pensée pure et l'intelligence ; il en est de même de leur substance et de ce qu'elles en produisent. Il est donc compréhensible, comment à un tempérament, à un caractère, etc., où dominent les formes de la volonté organique, on peut attribuer les premiers prédicats, et, quand y dominent les formes de la volonté réfléchie, on leur attribue les prédicats opposés. Car ce qui est contenu dans la volonté organique et provient d'elle doit lui ressembler ; et les actions pensées sont les éléments par lesquels se constitue la volonté réfléchie. Là, se trouve le concret et l'originel (l'originalité) des individus : ce que déjà on désigne généralement par le *naturel*. Ici, se trouve l'abstrait, l'artificiel et le modelé : et c'est ceci que nous comprenons par *système artificiel*. Dans la mesure où le tempérament, le caractère et les façons de penser correspondent au naturel, ils sont eux-mêmes naturels ; dans la mesure où ils correspondent au système artificiel, ils sont artificiels, ils constituent un être supposé (affecté) destiné à paraître, à jouer un rôle.

XXVII. — Vocation et Profession

La vie ou le vouloir humain (donc la totalité des activités humaines) peut être considérée comme un processus essentiellement organique et se prolongeant comme tel dans la diversité de la vie intellectuelle ; ce processus est semblable chez tous les hommes dans la mesure où leur constitution organique et les conditions de leur développement et de leur existence sont semblables. Mais il est différent aussi dans la mesure où celles-ci se sont différenciées. Donc, d'après cette conception, le vouloir ne s'apprend pas ; comme l'exprimait le vieux principe des écoles, tiré de SÉNÈQUE : « Velle non discitur » ; ou bien, il s'apprend seulement dans le sens où peut l'être un bel art dont les œuvres ne se réalisent pas d'après des règles, mais jaillissent des qualités organiques et spirituelles intimes, de l'imagination créatrice de l'artiste, en particulier d'une force et d'une tonalité issues d'elles. L'apprentissage n'est rien d'autre ici que la croissance, la formation d'un talent inné par l'exercice et l'imitation. L'activité artistique est une façon propre de vivre, de parler, de créer. Celle-ci se développe dans l'œuvre véritable, de même que la nature et la force de chaque organisme s'expriment pour elles-mêmes d'une manière quelconque dans les parties de celui-ci, et de même qu'elles sont contenues d'une manière parfaite dans les produits de la génération, puis sont héritées par des êtres de la même espèce. Ceci représente la vie et la manière de vivre en tant que vocation. Mais la vie peut être aussi comprise et vécue en tant que profession, comme une affaire, avec le but déterminé d'atteindre un bonheur imaginé comme sa fin. On peut alors formuler des concepts et des règles constituant la meilleure méthode d'obtenir ce but et ce succès. Ces règles et ces concepts se présentent, se démontrent, se communiquent de telle manière qu'ils puissent être compris et employés par chaque homme capable d'opérations logiques, lesquelles en réalité peuvent s'exécuter chez tous et dans toutes les activités. La nature d'une telle théorie se comprend le mieux à l'aide de la mécanique. Celle-ci elle-même n'est rien d'autre que la mathématique appliquée ; et la mathématique n'est, à son tour, que la logique appliquée. Le principe de la mécanique appliquée peut, en général, s'exprimer de la manière suivante : atteindre le plus grand effet utile avec le minimum de force et de travail. Et le contenu de ce principe peut, par rapport à chaque entreprise en vue d'un but déterminé, être formulé ainsi : le but doit être atteint de la manière la plus parfaite par les moyens les plus faciles et les plus simples. Ou bien encore

dans l'application à une affaire conduite en vue d'un gain d'argent : le plus grand profit possible avec un minimum de frais, et aussi : le plus grand bénéfice net possible. Par rapport à la vie considérée comme une telle affaire, il s'exprime : la plus grande quantité de plaisir ou de bonheur avec la plus petite quantité de douleur, d'effort et de peine, le plus petit sacrifice de biens ou d'énergie vitale (par le travail). Car partout où un but doit être atteint, il est nécessaire qu'il soit saisi avec netteté et précision, comme la cible visible du tireur, donc par le foyer de la pensée, de façon à ce que l'on puisse réfléchir posément et froidement sur les moyens les meilleurs, les plus sûrs, les plus faciles de réussir de la manière la plus parfaite ce qu'on a projeté ; il est nécessaire enfin que les moyens soient, pour ainsi dire, saisis solidement et mis en valeur de la manière reconnue comme la meilleure. Il faut donc : 1) viser juste ; 2) bien juger ; 3) agir correctement. Cette dernière règle est décisive et la plus proche du but ; les deux premières lui sont subordonnées comme moyens par rapport à un but. Mais comme l'action correcte n'est aussi qu'un moyen, précisément pour créer et atteindre le succès désiré, les deux premières activités employées, exigées par le but, se ramènent aux trois espèces suivantes, ordonnées par rapport à lui : 1) la tension de l'esprit ou la représentation de ce qui est désiré, ou encore l'attention réfléchie, c'est-à-dire associée à la pensée ; c'est là une forme qui est le fondement de toutes les autres activités réfléchies : on oriente pour ainsi dire son télescope sur l'objet ; la connaissance par soi-même de ce que l'on veut atteindre, la compréhension de son propre intérêt ont ici la même signification. Mais chacun peut être éclairé en vue de cette opération, un conseiller peut nous montrer l'avantage que nous-mêmes nous ne voyons pas ; il nous ouvre les yeux, nous rend attentifs. 2) Au jugement exact appartient la possession des justes concepts de la valeur relative des choses, des effets certains, ou dans une certaine mesure probables, de l'action humaine. Ceux-ci aussi peuvent s'acquérir tout faits, comme des instruments de mesure, dont l'emploi se révèle en général de lui-même. 3) L'emploi, ou l'action correcte, consistant dans la division appropriée des moyens et des forces existants, s'acquiert le moins d'une manière directe, mais a cependant sa méthode particulière et communicable.

XXVIII. — Le vouloir comme adresse

Donc la connaissance acquise et le savoir, d'après lesquels une chose doit être réalisée, sont des connaissances décisives.

On suppose que chacun peut accomplir de lui-même, et facilement, les actions qui sont l'application d'un tel savoir ; les aptitudes humaines générales sont suffisantes pour cela ; il n'est rien exigé d'autre que ce qu'un homme peut faire quand il le veut. Il est vrai cependant qu'aucun art, qu'aucun métier ne peut s'apprendre de cette manière, mais il est également vrai que la façon de réaliser des tours d'adresse peut être apprise. Cette adresse est le vouloir lui-même, dans la mesure où il est considéré comme une volonté réfléchie, donc comme séparé de l'action et choisi avant celle-ci ; cependant elle n'est pas une chose que l'on peut exécuter quand bon nous semble (d'une manière seulement possible et probable) mais que l'on exécutera nécessairement dès qu'on l'aura reconnue et que l'on sait qu'elle est véritablement la meilleure. L'aptitude nécessaire à cette entreprise est l'aptitude générale et humaine de la pensée (telle qu'elle appartient aussi, en général, à la perception sensible des animaux) dans la mesure où elle contient à la fois la connaissance et le vouloir. Mais puisque l'action est posée comme la conséquence nécessaire du vouloir, on peut dire aussi que l'homme fera toujours ce qu'il sait être le plus utile par rapport à son but projeté. Et ceci doit être reconnu comme exact dans la mesure où l'homme se rapproche du concept d'un pur sujet (abstrait) de la volonté réfléchie. Par contre, plus il en est éloigné, plus son jugement concerne son être tout entier et l'état total de celui-ci, dans lequel les pensées présentes ne représentent qu'un moment saillant et par lequel on explique alors ses activités répétées et observées. A ces activités appartient la pensée elle-même ; elle peut former des associations d'idées diverses et entrecroisées, selon les aptitudes, l'habitude et le caractère de l'individu et l'excitation qui agit momentanément sur lui ; mais cette pensée lui fournit, en particulier pour ses actions futures, des règles par rapport à des buts projetés et déterminants ; travail qui exige alors moins la connaissance de la méthode propre à ces buts que la connaissance aussi parfaite que possible des moyens disponibles, des circonstances et des probabilités favorables ou contraires, et qui ne demande que des jugements et du savoir clairs et distincts, lesquels, sont, au moins dans leur généralité, applicables à des cas donnés, et peuvent s'acquérir tout faits de l'extérieur. Dans la mesure où cela s'est produit, le travail réel ne consiste plus que dans l'application, c'est-à-dire en partie dans la déduction de conséquences, en partie dans la mise en jeu et dans l'examen des facteurs ainsi donnés ; la première opération se réalise quand il s'agit de maximes et de règles, la deuxième quand il s'agit de réalités ou de faits

connus ou probables et espérés, de sorte que l'on compte sur eux. Car le calcul est l'ensemble de ce processus, il est spéculation sur les chances d'une entreprise et, quand il s'étend loin, il est la préparation en pensée, à différents cas possibles. C'est pour cela qu'il est la *pensée scientifique* qui doit être libre de tout mélange subjectif, une composition (une synthèse) une séparation (une analyse) d'éléments réfléchis déterminés (définis) mais pour ainsi dire considérés comme réels. La méthodologie, la technique ou la théorie de toute expérience de cette sorte est en réalité ce qui doit être représenté sous le nom de logique, c'est-à-dire un organe de la science, la théorie indiquant comment il faut opérer avec des objets conceptuels (Entia rationis), ou comment il faut penser, calculer, pour aboutir à des résultats exacts. Ces règles sont précisément utilisées le mieux, d'une manière consciente, dans le calcul réel et dans les disciplines mathématiques qui lui sont apparentées, mais peuvent être employées dans toute pensée scientifique, par suite aussi à chaque espèce du calcul égoïste. Le calcul cependant n'est rien d'autre que la construction et la division mécanique (extérieure) d'une matière fictive, des nombres ou symboles algébriques.

XXIX. — Pensée organique et mécanique

Ainsi nous tentons ici de comparer la pensée qui crée les formes de la volonté réfléchie à un travail mécanique, et sa perfection, à un travail appliqué purement intellectuel ; c'est à cela que correspond la faculté de comparaison de notre langue qui dit : « Forger des plans, nouer des intrigues, tramer des machinations, ou une entreprise étendue, un tissu serré de mensonges, etc. » Par contre, la formation et l'existence des formes de la volonté organique ont déjà été comparées, ainsi que leur idéal, à une activité artistique humaine, laquelle comme nous l'avons appris est presque spontanée. Car en fait, c'est ainsi que dans la parole et la pensée elle-même s'expriment le plus clairement l'être humain et la constitution de l'âme individuelle ; dans sa formation particulière et réelle, cette activité est l'art commun aux hommes, semblable à l'instinct de l'insecte qui tisse sa toile, à celui de l'oiseau qui chante et construit son nid. La question se pose toujours : comment l'être arrive-t-il à ce pouvoir ? et la réponse est toujours la même, elle est triple : par des dispositions innées et leur développement, par la répétition (des tentatives) donc, par l'exercice ; par l'apprentissage et l'imitation, c'est-à-dire par la réception de leçons de la part de ceux qui savent, travaillent avec lui, qui sont sympathiques,

de ceux qui enseignent et initient. Les dispositions et l'apprentissage renvoient, de façons différentes, à une série illimitée de causes. Une disposition est transmise entièrement par les procréateurs, par un acte purement organique, et ne peut être transmise que par eux ; seul son développement représente l'activité essentiellement organique de l'être ainsi doté. (Pour celui-ci d'autres circonstances doivent alors être favorables ; une éducation soigneuse représentant la suite mentale et l'achèvement de la génération est de même d'un grand secours.) L'apprentissage est presque entièrement particulier à l'être ; il représente, chez l'homme, une activité essentiellement mentale ; il est cependant favorisé, hâté par les connaisseurs, les vieux, les personnes expérimentées (parents ou autres) et non sans peine de leur part, de telle sorte qu'apprentissage et enseignement s'exigent réciproquement et se complètent. Par contre, l'exercice, activité et travail proprement animal, si déterminé et si élevé soit-il par l'esprit humain, est presque entièrement individuel ; il est essentiellement conditionné par la force propre de la volonté ; même si la nécessité, l'ordre et l'excitation extérieurs nous y poussent ; même si on imite des modèles et des exemples, et si l'ardeur est stimulée, par suite aussi même si l'instruction et l'enseignement allègent les peines et augmente les capacités.

XXX. — L'art dans la formation d'outils

L'art humain, divers, se divisant et se particularisant, se rapporte aussi, en tant que créateur, et dans une large mesure, à la production d'ustensiles et d'outils ; de sorte que, finalement, chaque espèce d'art, chaque variété exige un maître, un artiste particulier. Ces outils sont alors plus que de simples objets d'usage parce qu'ils contiennent quelque chose de l'harmonie intérieure, de la beauté et de la perfection de l'organisme qui leur donne leur forme. Mais s'il existe, dans certains arts ou dans des espèces entières d'arts, un moment du développement où l'action des outils particuliers ou (ce qui a la même conséquence) de la méthode de travail, acquiert dans cette manière de faire la tâche maîtresse (ou est par nature le processus principal) de sorte qu'il n'est besoin que de les comprendre et de les employer, il ne s'agit plus alors que d'opérations mécaniques ou quasi mécaniques, en ce sens que l'emploi de l'énergie qui y est nécessaire, même si elle est dirigée et produite par un cerveau humain de constitution moyenne, est la fonction réelle et décisive, qui doit être accomplit afin de communiquer aux outils une énergie déterminée les rendant aptes à produire un certain travail, à créer certaines œuvres ;

chaque quantité de l'énergie humaine peut être alors remplacée par une quantité égale d'une force mécanique quelconque, sans que soit changé l'effet produit. Ce procédé s'accomplit d'autant plus facilement que l'emploi et la consommation de cette force peut produire un objet envisagé du point de vue de son utilité ; il existe dans tout ce domaine une limite à partir de laquelle tout travail raisonnable, humain en général, même se réalisant sans le moyen des outils, est le seul processus nécessaire et naturel. Et ce processus, dans lequel les instruments deviennent productifs, doit être compris d'une manière tout à fait semblable quand les outils sont des concepts et des méthodes, comme dans le travail intellectuel et, en particulier, comme dans la pensée scientifique ; l'analogie est facile à comprendre. Pour réaliser l'œuvre, il est exigé moins de dons particuliers, de discipline et d'exercice, que la qualité abstraite de « l'animal rationale », car la méthode facilite tout et fait le travail réel ; son emploi seul doit être appris et pour cela sa nature doit être connue. Dans ce but, la production mentale véritable, l'activité de la mémoire ou de la puissance d'imagination, est complètement superflue, même nuisible. La volonté réfléchie doit intervenir ici, c'est-à-dire l'intention (l'attention) et les opérations logiques, dont l'issue simple se rapporte à la production mentale, comme ailleurs la dépense purement dirigée de l'énergie musculaire humaine se rapporte au travail préféré manuel ou intellectuel, du sculpteur ou du peintre, exécuté selon son goût et avec toute sa sollicitude.

XXXI. — L'esprit artistique

La volonté organique représente l'esprit artistique. Elle se forme elle-même, se réalisant par un contenu toujours nouveau, et présentant celui-ci dans des formes nouvelles. Mais elle crée aussi des complexes de représentations et de pensées, des mots et des phrases en tant que jugements, inspirations, résolutions ; ceux-ci, jaillis de l'imagination, sont issus de la sensibilité tout entière. Mais là où cette activité productrice se fige pour ainsi dire en pensée logique pure, le travail abstrait, général, intellectuel prend la place de tout travail particulier, concret, qualifié ; cela peut se produire naturellement sans même que ce changement soit facilité et réduit par l'emploi d'outils. Cependant, dans la mesure où ceux-ci sont eux-mêmes employés entièrement en vue de leur but, de leur utilité, de leur fin, ils sont l'œuvre de la volonté réfléchie, créés par elle, et au lieu de produits humains concrets, ils deviennent des produits humains

abstraits : ainsi se forme donc un système libre, ou une forme supérieure de la volonté réfléchie vis-à-vis des formes inférieures, où celles-ci semblent désormais déterminées par celle-là et dépendantes d'elle. Il en est ainsi, en particulier, des concepts qui, semblables à des ustensiles et à des outils du monde extérieur, peuvent se transmettre de l'un à l'autre. Tous les hommes en tant qu'ils les reçoivent et les emploient sont égaux. Car chacun est capable de comprendre la manière de faire une chose et de s'en souvenir, chacun peut retenir ce qui est juste quand on le lui démontre. La démonstration s'adresse à la force commune de la raison (à la pensée logique) qui doit saisir le principe démontré, le jugement vrai, c'est-à-dire la relation réelle des concepts qui y est contenue. Une vérité devient aussi objective pour la raison qu'un objet pour les sens. Il en est de même quand un moyen est destiné à un but déterminé, ou quand un conseil est accepté. La conclusion réelle et la mieux fondée est cependant celle-ci : celui qui a saisi un but avec netteté, et d'une façon claire les moyens pour l'atteindre, celui-là emploiera ces moyens quand ils sont en sa puissance, ou cherchera à les atteindre quand ils ne le sont pas. Par conséquent, le conseiller et le maître peuvent entièrement agir de l'extérieur ; ils ne font rien d'autre que de donner ou de transmettre, comme ils le feraient d'une chose réelle, une bonne méthode ou les moyens et les chemins conduisant à un but ; comprendre, saisir et utiliser ceux-ci, est l'affaire de celui qui les reçoit ; on suppose que ce dernier possède l'aptitude générale nécessaire à cela, car l'aider à la former ne concerne pas le démonstrateur comme tel. Celui-ci, en tant que maître et conseiller, a ici un rôle limité ; il peut s'en acquitter en communiquant son pouvoir à d'autres ; ceux-ci l'utilisent alors comme le leur. En vue de l'effet de la connaissance et de la méthode reconnue et comprise, du conseil accepté (qui représente la décision, donc l'action) il est indifférent que ceux-ci soient le résultat d'un travail propre ou qu'ils aient été acquis tout faits. Il faut cependant que l'action qui se dirige d'après eux, s'y appuie, ait réellement le succès désiré et représenté ; c'est par là seulement qu'ils se vérifient, révèlent leur vérité et leur justesse ; car ils sont vrais dans la mesure où ils sont valables, convenables et utilisables. Mais tout comme la connaissance se comporte ici vis-à-vis de l'action appropriée qui est la conception de la décision, ainsi se comporte-t-elle partout où elle se rapporte à la formation la mieux appropriée et la plus juste des outils de la volonté comme tels. Par ailleurs, le maître et le conseiller se comportent autrement, quand il s'agit moins de communiquer des vérités que de créer et de former l'aptitude à

un travail déterminé, dans la mesure où cette aptitude peut être une force mentale. Ils doivent être alors, eux-mêmes, des maîtres expérimentés et exercés dans cet art ; il en est de même quand la forme de la transmission nécessite une science ou une sagesse qui doit rencontrer et créer la croyance et la confiance, qui s'adresse à la bonne volonté au lieu de s'adresser à la raison, qui exige plus d'essais et de peine que de conception et de compréhension.

XXXII. — Motifs et Normes

Les formes de la volonté organique sont actives et agissantes d'une manière plus forte ou plus faible parce qu'elles appartiennent à la vie ; elles se manifestent d'une façon décisive cependant, comme motifs, dans les occasions où le contenu auquel elles se rapportent se pose sous forme de question ou de choix. Ce contenu est alors défini plus spécialement par des normes et des règles qui peuvent se former dans le passage du général et de l'indéterminé au particulier et au déterminé.

Les formes de la volonté réfléchie sont appliquées par le fait qu'elles se réalisent. Cela se produit quand le sujet se maintient comme pensant et réalise, par une action mesurée et déterminée, pour ainsi dire la copie et la transposition de lui-même dans la réalité. Leur travail et leur fin consiste à agir en vue de cette réalisation comme cause de mouvement, soit une seule fois, dans ce cas leur valeur et leur utilité cesse quand la chose est faite, soit régulièrement dans des circonstances données. Le progrès de leur contenu va des normes particulières, par addition et extension à l'ensemble des normes les englobant toutes. Et ce n'est que dans la mesure où la volonté suit ses propres normes et règles et se dirige d'après elles, c'est-à-dire selon ses convenances, ses sens et son goût naturel (favorable ou défavorable à certaines choses) ses habitudes, ses idées (l'association de celles-ci dans la mémoire) donc en somme selon son caractère, ses sentiments, sa conscience, selon toutes ses lois intérieures — ou bien, quand elle obéit aux règles extérieures, qu'elle peut s'être données par son aspiration, son calcul, sa connaissance — dans cette mesure seulement la volonté est libre, se domine elle-même. Car toutes ces lois sont des déterminations de la liberté dans lesquelles celle-ci demeure comme dans ses formes nécessaires (même si les formes de la volonté réfléchie sont en même temps sa négation). La liberté brute et substantielle de la possibilité et la liberté éduquée et déterminée de la réalité se comportent entre elles d'une manière analogue à celle des volontés. Car

liberté et volonté sont la même chose. Mais chaque volition, comme chaque mouvement, est nécessaire dans la mesure où elle est contenue dans la nature des choses, libre dans la mesure où elle a pour sujet un corps particulier ou un organisme individuel. C'est ainsi que le mouvement de la goutte d'eau, qui tombant sur la pierre semble chercher son chemin sur la pente, et le trouve dans la ligne de moindre résistance ou dans le courant le plus fort, est à la fois un mouvement libre et nécessaire : libre en tant que chacune de ses positions et directions est déterminée par sa force propre et chacun de ses moments, nécessaire en tant qu'il est déterminé par des forces et des moments étrangers. De même les mouvements hautement intellectuels et raisonnables des hommes sont explicables en partie par leur propre volonté, en partie par la pression des circonstances ; et, dans la mesure où elle est subordonnée à celles-ci, la volonté n'est pas libre, elle est contrainte. On suppose ici comme une vérité logique et a priori, que, dans ce sens, rien, ni un objet ou sa constitution, ni aucune forme de la volonté organique ou réfléchie, ni aucun mouvement ou acte volontaire, ne puisse être dit libre comme s'il était entièrement indépendant à chaque instant de la perfection de ses conditions intérieures et extérieures. La véritable liberté de la volonté réside dans son existence qui est une modalité comprise comme un attribut psychique de la substance infinie, incompréhensible, indéterminée ; non dans la mesure où cette existence est une modalité, mais dans celle où elle est elle-même substantielle. En outre il existe une liberté imaginaire pour la pensée de l'homme en tant que celui-ci donne comme objet à son esprit, ses actions et ses entreprises entre lesquelles il croit pouvoir choisir ; ou encore dans la mesure où il fait et constitue lui-même sa volonté, donc quand il est considéré réellement comme maître et libre créateur de sa personnalité intellectuelle.

TROISIÈME PARTIE

SIGNIFICATION EMPIRIQUE

XXXIII. — Opposition des sexes

Si maintenant nous cherchons à comprendre par ces catégories les caractères distinctifs des hommes, nous aboutissons tout d'abord aux remarques suivantes. En premier lieu, nous apercevons dans ses grands traits l'opposition psychologique des sexes. Il est d'une vérité commune, mais d'autant plus importante, comme expression d'une expérience générale, que les femmes se meuvent le plus souvent d'après leurs sentiments, que les hommes obéissent à leur intelligence. Ceux-ci sont plus intelligents que les femmes. Eux seuls sont capables de calcul, de pensée calme (abstraite), de réflexion, de combinaisons, de logique. En règle générale, les femmes ne se meuvent que rarement dans cette voie. Il leur manque donc l'expression essentielle de la volonté réfléchie. Il n'est pas vrai que c'est seulement par la pensée (abstraite) et la volonté réfléchie que les hommes se livrent à une activité propre, acquièrent l'indépendance vis-à-vis de la nature et une domination quelconque sur celle-ci. Mais il est juste que l'activité nécessite et développe la volonté réfléchie et qu'avec l'aide de celle-ci elle s'amplifie indéfiniment. Cependant, non seulement chez les hommes, mais au moins aussi chez les mammifères, et partout où la femelle doit consacrer une grande partie de son temps et de ses soins à la nichée, la vie du mâle est précisément à cause de cela, plus active parce que c'est à lui qu'incombe les soins de la nourriture et la lutte, — en particulier l'attaque et le rapt — comme celle qui s'engage pour la possession de la femelle elle-même, l'obligeant à tuer ses rivaux. En tant que chasseur et bandit, il est stimulé à guetter et à écouter de loin ; il exerce ses sens les plus actifs et les moins indépendants, les aiguise en vue de la perception d'objets éloignés et, par là, les rend susceptibles d'être employés de préférence, c'est-à-dire plus dépendants de son état d'ensemble propre et moins des impres-

sions reçues directement (ce que la langue habituelle et psychologique désigne par « libre »). (La vue cependant est appropriée à un degré bien plus élevé que l'ouïe à une telle correction et tension.) Ainsi l'homme devient plus vite capable de la perception et de l'aperception propres qui saisissent et arrangent, par le toucher, la matière des impressions, forment un tout synthétique avec les parties et les signes perçus. Et ceci, cette attention véritable, est ce par quoi, ainsi qu'il a déjà été dit, l'intelligence et la mémoire animale croissent et se forment ; il se constitue ainsi un organe dont la disposition tend alors à être héritée aussi, d'une manière qui se perfectionne à chaque génération, par le sexe féminin. Même si dans ce cas l'activité de l'intelligence n'est encore en aucune manière la pensée, elle en est cependant une préparation, en tant qu'activité intellectuelle qui peut s'accomplir indépendamment des impulsions directes de la vie (sans y participer) et des impressions momentanées (elle est ce que l'intelligence par ses propres ressources ajoute aux excitations reçues et actives et par quoi se vérifie la pensée de la philosophie grecque disant : que c'est l'intelligence qui voit et qui écoute, que tout le reste est sourd et aveugle). Car la comparaison de données se réalisant par une attention éveillée, qui n'accepte que les souvenirs perceptibles à l'aide de mots, produit la pensée réelle (ou abstraite) par la décomposition et la reconstitution de ces données. Elle crée aussi la volonté réfléchie quand ces mêmes données sont des actions qui peuvent être voulues avec leurs effets, probables ou certains, et quand l'idée d'une volition déterminée est choisie (saisie) et formée en tant que conséquence pure de la pensée d'une action (qui en est entièrement distincte). Et plus une telle conséquence est dissimulée dans l'avenir, plus est nécessaire la prévision lointaine dans le temps au lieu de l'espace, afin de la comparer avec d'autres pensées et de diriger celles-ci d'après celle-là. Cette prévision, c'est l'homme qui doit l'exercer parce que c'est à lui qu'incombent au moins la direction et la conduite de toute action générale s'exerçant à l'extérieur ; ce qui est naturel puisqu'il est le plus fort et le plus combatif, et aussi le plus mobile et le plus alerte, car par opposition, la femme peut être considérée comme sédentaire et engourdie. Mais le voyageur, et en particulier le conducteur d'un groupe, ont besoin de prévoir ; ils doivent faire preuve partout de circonspection et de prudence, ils doivent enfin s'habituer à juger, décidant ce qui, d'après des circonstances données, doit être fait comme étant le plus juste. A partir du pressentiment d'un malheur proche, se développe la conjecture ; les signes deviennent des arguments ; la connaissance de dangers semblables détermine

des plans d'action. De même, le conducteur est obligé de penser à la manière dont il doit ordonner intérieurement son groupe et son convoi. Il exige la décision du combat et cultive les qualités qui distinguent le juge : la balance est le symbole de l'équité parce qu'elle détermine les rapports objectifs, vrais et réels, de l'action, de l'avoir et des dettes, des droits et des devoirs. Car en particulier, quand il s'agit de donner à chacun le sien, de profiter d'une chose ou de la supporter, il doit exister nécessairement une *comparaison* de grandeurs, de poids, d'utilité, de beautés, d'objets individuels ou rendus individuels, d'animaux ou d'hommes capturés, de biens-fonds et d'ustensiles. Et de la comparaison en général, se dégagent les activités formelles particulières : la mesure, la pesée, les calculs de toutes sortes, qui toutes se ramènent à la discrimination de quantités et aux rapports de celles-ci entre elles. A ces activités se rapporte aussi la pensée de la causalité, dans la mesure où elle mettra en équivalence un événement antérieur avec un événement postérieur selon leur contenu objectif ; nous dirons désormais : selon la quantité de leur énergie. Sur cette pensée repose tout procédé scientifique, de même que celui-ci est aussi contenu, d'après ses rudiments, dans tous les exercices pratiques et les arts, quoique partout dans ce domaine il soit exigé plus d'observation et de sentiment immédiats pour le vrai (plus d'intuition) que de connaissance discursive des rapports et des règles. Mais on aime à admettre que cette pensée est toujours ce qui est donné primitivement et que les autres activités naissent progressivement d'elle par une association qui y est intimement liée. Cette théorie reste seulement valable ici — comme cela se dégage aussi de la discussion antérieure — d'une façon considérablement modifiée. Car cette connaissance est autre chose quand elle est pour ainsi dire assimilée grâce à une aptitude spéciale à priori et à un talent qui s'est formé lui-même, que quand elle est saisie, utilisée et appropriée d'une manière extérieure sans une telle supposition. La connaissance de la première sorte ressemble à une lyre jouée par celui qui s'y entend ; celle de la deuxième est semblable à un orgue de barbarie que le premier venu tourne et met en mouvement. Ainsi en est-il de la connaissance de l'équité : ou bien elle est, d'après sa nature, la vie même de la conviction intérieure ou de la foi vivante ; ou bien elle est un concept inerte dont on s'est approprié et que l'on désire employer. L'une est la chose de l'homme supérieur, l'autre celle de chacun.

XXXIV. — Hommes artistes et artificiels

Dans cette conception il faut cependant revenir à la considération suivante. L'intelligence est attribuée de préférence à l'homme, elle n'équivaut pas toutefois à la force intellectuelle en général. Dans la mesure où celle-ci est productive, synthétique, c'est l'esprit féminin qui la représente d'une façon bien plus significative. Car, de même que dans la constitution masculine prédomine le système musculaire, ainsi en est-il dans la constitution féminine du système nerveux. En ce qui concerne leur activité passive, continue, les femmes, se mouvant dans un cercle étroit, sont en général plus réceptives et plus sensibles à l'égard des impressions qui ne sont pas recherchées et qui se présentent inopinément de l'extérieur ; elles préfèrent jouir du bien proche, présent, et constant, que de chercher à atteindre le bien éloigné, futur et rare. Et leur volonté réagit avec d'autant plus de décision et de passion vis-à-vis des changements agréables ou désagréables de leur état : par suite, la sensibilité, chez elles, est l'intermédiaire par lequel s'expriment les sentiments positifs et négatifs ; donc, elle se forme et s'affine en un sens, comme capacité de différenciation du bien et du mal, du beau et du laid, laquelle ne concorde pas entièrement avec la connaissance des objets et des phénomènes (avec la connaissance objective). Celle-ci est acquise de préférence (déjà en tant que perception) par l'activité tendue de l'œil, puis de l'oreille avec l'aide du toucher ; celle-là appartient d'abord (en dehors du sentiment général) aux organes particuliers de l'odorat et du goût, et n'a besoin que d'aperceptions passives. Elle est propre à la femme ; elle est le rapport direct avec les objets qui caractérisent la volonté organique. Elle est représentée par toute activité qui, d'une manière immédiate, que ce soit primitivement ou par habitude et mémoire, s'extériorise en tant que conséquence et manière d'être de la vie elle-même ; donc, par toutes les expressions et apparitions des sentiments, des mouvements d'humeur, des idées que suggère la conscience ; une telle activité constitue la véritable sincérité et naïveté, le caractère immédiat et passionné de la femme, comme, dans toute circonstance, celui de tous les hommes naturels. Et c'est dans ce caractère que réside la productivité de l'esprit, de la fantaisie, qui par la finesse du sentiment qui choisit et du goût, devient productivité artistique, même si celle-ci, pour pouvoir créer de grandes œuvres, a davantage besoin de la force masculine et de l'intelligence, et très souvent aussi des motifs (égoïstes) qui stimulent et élèvent la force d'action de l'homme. Il semble donc que le germe du génie, et ce qu'il

r a de meilleur en lui, soit un héritage maternel. Et l'esprit rtistique populaire, tel qu'il se manifeste dans la décoration, e chant, la narration, est représenté par les sentiments de la eune fille, le plaisir maternel, la mémoire féminine, la superstiion et l'être qui pressent et devine. Ainsi l'homme génial reste ous bien des rapports une nature féminine ; il est naïf, sincère, loux, tendre, vif, changeant facilement d'humeur, serein ou nélancolique ; avec cela rêveur, ayant l'esprit vagabond, vivant omme dans une griserie constante, se donnant aux choses et ux hommes avec foi et confiance ; par suite, sans intention, ouvent même aveugle et insensé dans tous les sens de ce mot. l s'ensuit qu'un être ainsi exalté peut apparaître — parmi les ommes ordinaires au sérieux froid, tournés vers leurs affaires, — rréfléchi, même sot, niais, fou ou absurde, comme un homme vre parmi des hommes à jeun. La conduite et l'être de la femme, quand son jugement reste pleinement libre, leur paraissent à eine différents : ils ne la comprennent pas, elle leur paraît absurde. En réalité, l'homme de génie est pourvu des caractères développés qui existent déjà d'une manière quelconque chez outes les créatures douées de la parole. Il s'approche le plus du ype de l'homme parfait que nous voudrions représenter comme in idéal. Car la force musculaire et le courage distinguent aussi les animaux entre eux ; l'énergie cérébrale et le génie sont réservés à l'espèce humaine, même si ce n'est que comme possibilité. L'homme génial est l'homme artiste ; il est la forme développée (la « fleur ») de l'homme naturel (simple et vrai). Par ontre, celui qui le surpasse par une conduite intentionnelle et réfléchie est l'homme artificiel, c'est-à-dire celui où apparaît le ontraire du naturel, comme s'il avait fait de lui-même un autre omme qu'il lui semble bon et utile de garder par devant lui. i la femme et l'homme voient chacun selon leur constitution, 'une en tant qu'être naturel, l'autre en tant qu'homme artiiciel, l'homme chez qui domine la volonté organique est cependant ncore imprégné de l'âme féminine ; par la volonté réfléchie il s'en dégage et alors seulement il se présente dans sa forme purement nasculine ; la femme réfléchie est, dans cette série, le phénomène e plus tardif, où l'esprit libre de l'homme se trouve égalisé ou lu moins approché. Les poètes et les penseurs ont tendance à ouer ce qu'il y a encore d'inconnu dans la femme, la profondeur nystérieuse de son être et de ses sentiments, la pieuse ingénuité le son âme ; nous avons, par moments, le pressentiment de ce que nous avons perdu quand nous sommes devenus froids et réfléchis, ordinaires et éclairés. Et pourtant ici aussi il se confirme que la nature ne se détruit elle-même que pour développer

d'une façon nouvelle les éléments d'énergie. Car l'homme regagne par la connaissance la plus pure et la plus élevée, où le savoir devient philosophie, la joie de la méditation et l'amour qui avaient été détruits par toutes les formes de la réflexion et de l'aspiration. Si pourtant nous voulons représenter les antinomies désignées par rapport aux concepts précédemment distingués, les tempéraments, les caractères, les façons de penser se déterminent et reçoivent leur empreinte d'une manière dominante, comme suit

Le tempérament

de la femme,	*de l'homme,*
par la tonalité affective.	par l'activité intéressée.

Le caractère

de la femme,	*de l'homme,*
par la sentimentalité.	par la réflexion.

La pensée

de la femme,	*de l'homme,*
par l'intuition.	par la connaissance.

Mais en ce qui concerne les formes générales de la volonté réfléchie qui ont été représentées en dehors de ces oppositions, la passion et le courage peuvent être considérés dans des rapports analogues à ceux du génie vis-à-vis de la nature féminine et masculine, de telle sorte cependant que dans la nature féminine la passion existe de la manière la plus intense en tant que correspondant à la vie végétative et à la force de reproduction, et que dans la nature masculine, le courage appartient surtout à la vie animale et à l'irritabilité ; la passion, ou volonté passive d'après sa conception, existe d'une manière plus *active* chez l'homme ; le courage, ou volonté active d'après son idée, existe d'une manière plus *passive* chez la femme (comme patience et constance). Le génie, ou volonté spirituelle, participe également de ces deux caractères ; il repose sur la nature féminine et s'achève dans la nature masculine : il est autant vie et pensée intérieures, obscures, passives, que vie et pensée extérieures, claires et actives.

XXXV. — Jeunesse et Vieillesse

La jeunesse et la vieillesse se comportent entre elles de la même manière que la nature féminine et masculine dans la plupart des rapports qui viennent d'être distingués. La femme

jeune est la femme véritable ; la femme vieille devient semblable à l'homme. Et la nature du jeune homme a beaucoup de caractères féminins ; l'homme mûr, âgé, est l'homme véritable. Ainsi, femmes et enfants se ressemblent parce qu'ils ont le même esprit et se comprennent facilement. Les enfants sont naïfs, candides, vivent dans le présent ; ils sont déterminés dans leur manière de vivre et leur simple destination, par la nature, la famille, et par la volonté de ceux qui les aiment et les soignent. Leur croissance ou leur développement, existant dans leurs dispositions latentes, leurs inclinations et leurs capacités, constituent le contenu réel de leur existence. Par là, ils apparaissent comme des créatures réellement innocentes, c'est-à-dire que ce qu'ils font de mal résulte d'un esprit qui leur est étranger, qui les domine. C'est seulement par la pensée et le savoir, ou l'apprentissage du juste et du devoir, donc par la mémoire et la conscience que l'homme se forme et devient responsable, c'est-à-dire sait ce qu'il fait. Mais ceci ne s'accomplit pleinement que quand il agit avec sang-froid et préméditation, pour son avantage propre, quand il se comporte entièrement en homme raisonnable. Alors la loi et la règle n'existent plus au-dessus de lui ou en lui, mais lui sont subordonnées et extérieures ; il ne les observe pas parce qu'il croit pouvoir mieux atteindre son but d'une autre manière ; et il prend sur lui les suites certaines ou probables de son infraction. Il peut se tromper, être réprimandé comme insensé parce qu'il préfère une sorte de maux à une autre, une espèce plus petite de biens à une espèce meilleure, peut-être se qualifie-t-il lui-même d'insensé, et regrette-t-il son acte quand il a atteint son but. Mais par la réflexion et la décision il ne pouvait disposer (d'après notre supposition) que des données dont il avait connaissance à l'aide de son énergie intellectuelle. Le jugement réfléchi porté sur ces données a été son activité réelle ; il aurait pu en juger autrement, non pas s'il l'avait voulu, mais si sa connaissance avait été plus grande et plus étendue. La rectification et l'amélioration du discernement sont donc les seules opérations que l'on puisse désirer, quand la connaissance reste la même, afin de produire une action plus intelligente donc meilleure pour le sujet. L'homme devient libre par la pensée indépendante, réfléchie, en particulier vis-à-vis des impulsions, des sentiments, des passions, des préjugés, qui, autrement, semblent le dominer. Ainsi avec l'âge, la passion de l'amour et l'amitié diminuent, mais aussi la colère, la haine et l'inimitié. Mais il est vrai que, d'un point de vue plus large, ces mêmes sentiments ne deviennent vivants qu'avec l'âge, comme l'amour sexuel et son corrolaire : la jalousie. Par ailleurs, ce n'est que par la durée des

états, que l'habitude, les choses qui demeurent et le sentiment croissant de leur valeur, deviennent une puissance forte qui lie les hommes les uns aux autres. Et cette observation garde pleinement sa valeur quand on étudie le développement intellectuel. Par suite le passionné, dans la mesure où ses passions sont des désirs et cherchent leur assouvissement et leur contentement, pourra employer plus facilement, et avec moins d'égard vis-à-vis d'autres causes de mouvement qui sont encore faibles en lui et le gênent peu, sa faculté existante de penser avec subtilité et de construire des plans, ce dont le jeune est plus capable que le vieux. Il affrontera aussi plus facilement les dangers menaçant son corps et sa vie, pour atteindre ses buts, puisque l'ardeur juvénile et irréfléchie lui vient en aide. Cependant la condition principale d'une conduite purement réfléchie reste toujours l'indépendance du cerveau pensant, et aussi la richesse consciente par laquelle cette conduite dispose d'une plénitude d'expériences rassemblées et du savoir qui en découle ou qui a été assimilé de l'extérieur, richesse dont elle a reconnu l'utilité, c'est-à-dire celle de son corps et de sa vie, et où elle voit peut-être même le salut de son âme. Et ceci est le caractère particulier des vieux, surtout quand leurs dispositions et leurs pensées se concentrent toutes sur des buts déterminés, simples, qui paraissent pouvoir être atteints par l'intelligence ; en particulier, l'augmentation des biens et des valeurs, celle de l'influence et de l'honneur, constituent de tels buts naturels, en tant qu'objets et joies qui, dans toutes les circonstances, sont les bienvenus parmi tous les hommes, mais n'acquièrent leur prix et leur attrait que quand : 1° on en a déjà joui, donc quand ils sont déjà connus ; et 2° quand les autres fantaisies moins réfléchies et moins raisonnées, particulières aux jeunes gens, quand toutes les formes de l'excitation et du plaisir primitif et exubérant de vivre, de lutter, de jouir (comme on dit) se sont apaisées et calmées. C'est ainsi qu'il faut comprendre le mot significatif qui peut être appliqué souvent à cette considération et que Gœthe a choisi comme devise « ce que l'on désire dans la jeunesse on ne l'obtient pleinement que dans la vieillesse », c'est-à-dire (ainsi cette idée s'éclairera) les moyens et les méthodes du bonheur ; par contre, la jouissance réelle du bonheur et sa condition intérieure, la jeunesse elle-même, et ce qui lui appartient, ne pourra la retrouver par aucun artifice.

XXXVI. — Le Peuple et les Hommes cultivés

Alors que l'opposition des sexes est durable et immuable et ne se trouve pleinement réalisée de ce fait que dans des cas rares,

l'opposition des âges est plus distincte, mais en même temps très variable ; elle ne peut être observée que dans son développement. Pendant que celle-là est enracinée dans la vie végétative dont l'influence se maintient plus fortement chez la femme, celle-ci se rapporte à la vie animale laquelle, dans la mesure où elle est significative chez l'homme, a déjà été étudiée dans cet ouvrage, et qui, en tant que prédominante, distingue plus particulièrement la deuxième moitié d'une vie normale par rapport à la première ; elle caractérise davantage la vie de l'homme. Dans la première opposition prédomine donc l'antinomie de l'affectivité et de l'activité intéressée, dans la seconde, celle du sentiment et de la réflexion. La troisième opposition qui se présente à notre examen est située de préférence dans le domaine mental ; elle concerne la façon de penser, le savoir. Elle est l'opposition entre le peuple et les hommes cultivés. Elle est immuable comme la première, dans la mesure où elle distingue des classes entières, et cependant variable dans la mesure où ces classes sont déterminées artificiellement et où s'effectuent des passages constants de l'une à l'autre, où l'on rencontre de nombreux degrés intermédiaires. La validité de cette opposition peut bien être reconnue par l'observateur superficiel et cependant elle est difficilement comprise dans son sens conceptuel et véritable ; il faut reconnaître que la conscience n'est réellement vivante que dans le peuple. Elle est un bien et un organe communs possédés cependant par les individus d'une manière particulière. Elle dépend de la volonté commune et de l'esprit général, des façons de penser qui nous sont transmises ; elle est héritée comme disposition par le nouveau-né, et croît avec la pensée tout entière en tant que contenu essentiel de la mémoire, des instincts et des habitudes propres, donc comme la confirmation et la consécration de l'amour du prochain que l'on sent et qui s'élargit, comme sentiment de ce qui est à soi, et comme goût vis-à-vis du bien ou du mal extérieur : dans le premier cas, elle est ce qui est habituel, bon ; dans le second, ce qui est contre nature, étrange, ce qui est blâmé ; somme toute, dans le domaine humain où seule elle exerce primitivement ses effets, elle est la bienveillance et l'amabilité en tant que bien, la résistance, la colère, la malice en tant que mal, mais en particulier vis-à-vis des plus vieux, des plus forts, de ceux qui commandent, elle est l'obéissance et la soumission complète à leur volonté, ou par opposition, l'insoumission, la volonté propre, la duperie. Tous ces sentiments sont ensuite multipliés et exigés par l'exemple et l'enseignement par l'éveil de la crainte et de l'espoir, par l'éducation en vue du respect, de la confiance et de la foi. Ils sont aussi élargis et

affinés vis-à-vis des autorités et des puissances supérieures et générales : les dignitaires et les nobles de la commune, et les règles d'usage qu'ils représentent ; ils sont surtout voués aux dieux et aux démons invisibles. Mais cette pieuse volonté du sentiment peut déjà aussi bien se corrompre ou se développer chez l'enfant, se déformer au lieu de se former, quand toutes les nombreuses circonstances favorables lui sont refusées, et surtout dans le cas d'une disposition fragile ou absente. Et plus ce sentiment est devenu faible, plus il succombera facilement devant les forces qui lui sont opposées dans le combat de la vie ; il sera écarté comme un obstacle du chemin de l'homme réfléchi qui reconnaît en lui un complexe de préjugés et qui a hâte de le dissocier en ses éléments. Mais c'est seulement l'homme cultivé, savant, éclairé, chez lequel ce sentiment a atteint son développement le plus élevé, sa fleur la plus tendre, selon sa noblesse, son éducation et sa réflexion, qui peut aussi le détruire pleinement en lui et d'une manière radicale, par le fait qu'il renie la foi de ses pères et de son peuple, par l'examen du fondement de celle-ci et en tant qu'il cherche à la remplacer par des opinions mieux fondées, plus savantes, sur tout ce qui, pour lui — et aussi en quelque sorte pour tout autre aussi raisonnable que lui — peut être juste et permis ou faux et défendu ; un tel homme décide, et se croit autorisé à diriger ses actions, non d'après des sentiments sots et aveugles, mais d'après des fondements clairs et entendus. Cette considération personnelle et réfléchie de la vie est ce que nous comprenons ici par la *connaissance*. La connaissance est la liberté réfléchie dans sa manifestation la plus élevée.

XXXVII. — Moralité

Par contre, la conscience apparaît de la façon la plus simple et la plus profonde dans la honte qui est l'aversion de faire ou de dire certaines choses, ou, quand on a fait le mal, un mécontentement de soi-même et peut-être aussi des autres dont on considère la conduite comme la sienne propre. En tant qu'aversion ou timidité, elle est apparentée à la crainte, en tant que mécontentement ou indignation, elle se rapproche de la colère, et elle est toujours un mélange de ces deux sentiments soit qu'elle les précède ou les suive. La honte est d'abord déguisement, dissimulation, timidité devant le nu, le public, le connu, par suite plus particulière à la vie sexuelle, conjugale, domestique, aux femmes, surtout aux jeunes filles, aux enfants et aussi aux jeunes gens ; elle est considérée comme leur vertu parce que, dans la mesure où ils y sont habitués et où elle leur est spécifique,

ils vivent dans un cercle étroit et dans des rapports de dépendance, de respect et d'humilité envers l'époux, la mère, le père ou le maître. L'homme supérieur qui apparaît dans la rue et sur le marché, dans la vie publique et le monde, doit, dans une certaine mesure, vaincre cette honte ou la transformer en une autre forme. Elle est toujours une force de la volonté organique, inhibitrice, et qui défend ce vers quoi d'autres impulsions voudraient pousser, semblable à une maîtresse reconnue ou à une autorité inconditionnellement valable, qui a toujours raison et garde toujours son droit. On ne doit pas montrer et dire à tous ce que quelques-uns seulement ont le droit de savoir ; ni endurer de la part de tous ce que l'on supporte volontiers de la part de quelques-uns, ce que l'on aime comme habitude et que même on exige comme un dû. La honte s'étend de ce qui est naturellement répugnant, généralement déplaisant, à ce qui est, pour ainsi dire, défendu, à ce qui dépasse les limites de la liberté et du droit personnels ; elle est ressentie, pensée et connue réellement comme une infraction et comme un tort ; donc dans tout ce qui est faits et gestes immodestes, démesurés, immodérés. Dans ces conditions elle n'est donc pas une volonté étrangère qui réagit négativement contre les impulsions, et non pas seulement non plus une volonté commune quelconque qui indique à chacun le sien et ce qui n'appartient librement à personne ; par là déjà, elle ne peut permettre et donner ce qu'elle n'a pas ; mais elle défend toutes les infractions dans la mesure où elles sont dirigées contre ses déterminations ; elle est, pour le moins, en même temps, une forme de la volonté organique propre, qui s'accorde avec la volonté commune contre une forme de cette même volonté organique ou contre la volonté réfléchie qui tend à s'exercer dans une autre direction. La honte est alors soit la réprobation de soi-même, et celle des autres, ressenties avec douleur, soit la crainte de cette réprobation s'accompagnant d'un pressentiment de douleur. Mais en tant que douleur, elle est une diminution de la force propre, un sentiment d'impuissance, de médiocrité, c'est pour cela que le sujet honteux se trouve abaissé, souillé, blessé ; la sainteté et la beauté de son être spirituel, de son honneur ne sont plus intactes, car elles sont ressenties et pensées comme des réalités puisqu'elles sont la volonté organique elle-même dans la mesure où celle-ci participe au bien auquel croit une communauté et qu'elle approuve, donc en tant que cette volonté est bonne et doit apparaître comme telle par son existence. Par suite, ce que fait l'individu honteux, il le fait contre lui-même. Ceci constitue l'idée primitive de la moralité jusqu'à ce que l'homme se présente, en quelque sorte,

par la volonté réfléchie, en tant qu'individu et sujet pur. Ce fondement naturel peut aussi être caractérisé de la façon suivante : personne ne désire avoir une réputation mauvaise, il se répugne par là à lui-même et se présente comme un mauvais sujet ; et la signification profonde de ce terme contient en germe les fonctions auxquelles le sentiment de la honte s'est rapporté primitivement et se rapporte encore. L'inversion par laquelle les concepts moraux deviennent conventionnels et rigides peut s'exprimer ainsi : dans la vie sociale utile et nécessaire à tes buts, tu dois limiter ta liberté par égard à celle des autres ; et, en particulier, pour conserver ton domaine et pour l'agrandir, tu dois te ménager leur considération et leur crainte, parce qu'elles expriment leurs opinions sur tes forces et qu'ainsi donc elles *paraissent* moralement bonnes et nobles, honnêtes et justes, tant que la valeur de ces sentiments est fondée sur leur apparence et aussi longtemps qu'elle le reste ; mais cette valeur ne peut être fondée sur l'apparence que quand chaque être pense d'abord à lui-même et apprécie les effets de ces sentiments soit en général, soit d'un point de vue personnel ; dans ce cas, les véritables causes sont indifférentes puisque les mêmes effets peuvent résulter de motifs entièrement différents (issus de la volonté organique ou réfléchie) et, alors, on suppose d'abord des causes habituelles ou se rapportant à l'habitude. Car assurément, si, sur le marché, chacun ne veut agir que d'après cette maxime que l'honnêteté est la meilleure politique, il peut bien être indifférent qu'il ait des sentiments honnêtes, et si dans un salon quelqu'un se conduit d'une manière convenable, modeste, obligeante, cela suffit ; ce ne sont que des personnes inexpérimentées qui se refusent à accepter cette monnaie de papier, quoiqu'elle ait reçu par convention la même valeur que l'argent comptant.

XXXVIII. — Marché et Salon

Tout comme les lois du trafic commercial n'érigent que des limites extérieures à une activité qui, par sa nature, est illimitée, de même le salon, c'est-à-dire la sociabilité conventionnelle d'une passion, en soi sans vergogne, défend à celle-ci de se faire valoir, de dépasser une certaine mesure. Une telle constitution des règles données doit devenir d'autant plus publique que les sphères sociales se développent à partir de leurs fondements intérieurs, donc plus elles s'éloignent de leurs origines communautaires, comme cela se produit, par exemple, par l'apparition historique des cours princières. Le sujet de la volonté réfléchie qui apparaît dans ces règles, n'a, en fait, aucune qualité, mais

seulement un savoir plus ou moins grand par rapport à ses buts et à leur poursuite judicieuse. La connaissance des objets est la condition nécessaire de l'activité intéressée, comme la connaissance des moyens disponibles ou susceptibles d'être atteints est la condition de leur utilisation. C'est pour cela que l'élargissement de la connaissance signifie l'augmentation et la multiplication des désirs, et plus le savoir est clair et sûr de conduire au but un moyen donné, plus la résistance et les difficultés sont vaincues facilement, dans la mesure où toutefois celles-ci se font encore valoir. La honte est folie pour celui qui sait ce qu'il fait, qui pèse ses actions et mesure leur valeur d'après leur succès certain ou probable ; si donc il s'attend à rencontrer le blâme des autres, il cherchera à savoir quel mal celui-ci représentera pour lui et si 1° la douleur ; 2° le dommage, c'est-à-dire la douleur future, ne seront pas contrebalancés ou dépassés par les avantages qu'il retirera en même temps de son action. Pour cette façon de penser, il n'existe pas de mal absolu en dehors de l'abstraction : douleur, ni de bien absolu en dehors de l'abstraction : plaisir. La honte, au contraire, est rétive et oppose la défense et la désapprobation absolue à certaines inclinations. Ainsi, on comprend que celle-ci ne convienne pas à l'homme cultivé, informé. Mais quand on se souvient de cette réalité que la honte acquiert sa force la plus grande comme honte du péché et de la faiblesse, et qu'en général, la conscience trouve son expression la plus remarquable et son appui dans la foi religieuse, c'est alors seulement que l'on comprend comment l'opposition caractérisée ici concerne surtout les façons de penser et acquiert visiblement une signification purement théorique ; et comment assurément le manque de conscience n'est pas une conséquence de l'incrédulité de l'individu. Mais la destruction de la foi en tant que conscience objective, abaisse souvent la résistance de la conscience subjective. On peut encore trébucher par-dessus les racines quand on a abattu l'arbre ; mais on n'y butera plus avec la tête. La foi est une chose aussi populaire que l'incrédulité est le fait de la science et de la culture. Si par suite, un auteur et visionnaire a désigné la lutte entre la foi et l'incrédulité comme le thème réel de l'histoire du monde, on voit que la vérité en cette pensée se ramène aussi à la lutte entre le peuple et les hommes cultivés. Et cette conception contient encore l'opposition des sexes. Car les femmes sont croyantes, les hommes incrédules. Nous la retrouverons aussi dans les âges de la vie. La piété est enfantine et demeure intimement liée à la nature contemplative, poétique, du jeune homme ; par contre, l'homme mûr devient plus capable de doute indépendant et de pensée scientifique, il y est incliné,

même si le vieillard contemplatif et philosophe revient, par moments, à la sérénité et à la confiance naïve de l'enfance, où il retrouve son cœur rajeuni dans ses petits-fils. Et les hommes se comportent vis-à-vis des femmes comme les vieillards vis-à-vis des enfants, de même les savants et les sages vis-à-vis du peuple tant qu'ils ne se présentent pas devant lui comme des étrangers, vénérables et importants. Au vieillard appartient la sagesse par rapport à la jeunesse, à l'homme par rapport à la femme, et les maîtres et savants populaires se présentent comme des gens âgés et craints parmi la simplicité et la piété paysannes. Cependant, toutes ces antithèses ne doivent être comprises que comme des oppositions possibles, que la vie égalise, mais que la mort développe. Tôt ou tard, le conflit tragique se présentera nécessairement dans l'évolution de la communauté et de la société.

XXXIX. — Les rapports envers la Communauté et la Société

Il ressort de toutes ces considérations que la volonté organique porte en elle les conditions de la communauté et que la volonté réfléchie produit la société. Par suite aussi le domaine de la vie et du travail communautaires convient de préférence et même nécessairement aux femmes. La maison est le lieu propre ou familier et naturel de leurs agissements, non le marché ou la rue. Dans le village l'économie domestique est indépendante et forte ; dans la ville aussi elle continue à s'entretenir et s'embellit en tant qu'économie domestique bourgeoise ; mais dans la grande ville, elle devient stérile, étroite, s'anéantit et disparaît dans l'idée d'une simple demeure qu'on peut retrouver partout, avec de l'argent, pour le temps que l'on désire ; elle n'est rien d'autre qu'une auberge au cours d'un voyage dans le monde. Et la persistance des choses familières a, pour le sentiment populaire coutumier, un caractère aussi féminin que le voyage lui paraît anti-féminin, « Un compagnon qui n'a pas voyagé vaut une jeune fille qui a voyagé » disait jadis un dicton ouvrier. « Il n'y a pas de départ qui soit bon, il vaut donc mieux demeurer », ce proverbe du mystique est une pensée réellement féminine. Toute l'activité des femmes est plus une création intérieure qu'une action extérieure. Son but se trouve en elle-même, non dans sa fin. C'est pour cela que les services personnels semblent tant être des déterminations féminines, ils s'accomplissent par leur existence même et ne peuvent pas avoir comme résultat un objet extérieur. C'est pourquoi aussi beaucoup de travaux de la culture reviennent depuis toujours à la femme dans les états sociaux les plus

sains, ont été exigés d'elle, mais souvent outre mesure ; car la culture est pour ainsi dire un travail qui oublie ses peines, une force animée par un souffle céleste ; elle peut être comprise comme un service rendu à la nature, se rapproche directement du travail ménager, et fait fructifier celui-ci comme le ferait une bénédiction. Par ailleurs, parmi les arts, ceux qui se rapportent à la voix, on devrait dire les arts musicaux, sont plus féminins que les arts imagés. Car la musique, le chant avant tout, est un don féminin ; la voie aiguë, claire, tendre, souple, est un organe de défense et d'attaque. Crier et hurler, jubiler et se plaindre, tout ce qui est riche en tonalité, les rires et les pleurs se déversant en mots, tout cela jaillit de l'âme féminine comme l'eau de source des rochers. La musique est l'expression sonore de la tonalité affective comme la mimique en est l'expression muette. Toutes les muses sont femmes et la mémoire est leur mère Entre la musique et la mimique, se place la danse, consistant en des mouvements si dépourvus de buts, si passionnés et si gracieux, au moyen desquels la jeune fille d'éducation féminine développe aussi des forces dont l'effort approprié produirait une fatigue mortelle. Avec quelle facilité aussi les femmes apprennent-elles les extravagances aimables, les ingéniosités admirables ! De là, une tendance à conserver les formes, les rites, les vieilles coutumes, les proverbes, les devinettes et les sortilèges, les histoires tragiques et comiques, leur penchant à l'imitation, leur plaisir à tout déguisement agréable, et à tout ce qui est joueur, excitant, ingénu, mais aussi leur inclination et leur disposition pour les choses sérieuses, les plus profondes et les plus sombres, pour le pieux frisson et la prière, les gestes pleins de pressentiment, et comme il a été dit précédemment, pour la rêvevie, la méditation et la poésie. Le chant et la poésie sont primitivement identiques ; de même le chant et la parole ne se sont distingués que progressivement et chacun s'est formé particulièrement, mais le parler réel garde toujours beaucoup d'intervalles et de cadences du chant. (Que, par ailleurs, la langue, la compréhension naturelle du contenu des mots ait été inventée par l'amour maternel, nous avons déjà pu le supposer. Il serait peut-être plus juste de supposer qu'elle ait été exigée le plus fortement par lui ; car l'amour sexuel aussi y participe fortement et cela déjà dans le monde animal, même celui-ci intervient davantage dans ce qui est musical et réellement pathétique dans le chant et la parole. Ce qui remue profondément l'âme, tend vers l'expression de plaisir ou de douleur, se manifeste et devient communicable, se transforme en art quand le sentiment informe cherche et trouve une forme. Le cœur féminin se répand

directement en joie et en plainte, et l'amour, but sacré, remplit les pensées de passion, il pousse aussi aux ruses et aux intrigues, celles-ci étant d'ailleurs les outils du sexe faible ; mais ainsi l'activité directe (naïve) se transforme partout en activité réfléchie et celle-ci se développe en combinaison réfléchie de moyens, donc en différenciation nette des buts, enfin en opposition de ceux-là à ceux-ci.) Parmi les arts imagés — en donnant une grande extension à ce terme — se trouvent les arts textiles qui sont comme on le sait, par leur destination domestique, les plus appropriés à l'esprit féminin ; ils constituent une sorte de travail où l'intimité, les soins diligents, l'exacte répétition d'un modèle, l'attachement fidèle et patient à un style hérité, mais aussi la liberté dans l'invention et la présentation de formes décoratives, les fioritures sans signification et toute l'intensité d'un goût chaud, doux, confortable ne sont que des vertus et des joies de l'âme féminine. Il en est de même de la reproduction du réel, de l'agréable, de l'admirable, surtout des formes les plus vivantes et les plus belles, et de la conservation du souvenir pour la contemplation d'une œuvre belle et aimée telle que la chose nous est connue par la fine légende hellénique de l'invention de la peinture du portrait. C'est assurément avec la projection de l'ombre des formes sur une surface plane, d'où provient l'art d'écrire, que le génie féminin trouve ses limites, puisque les arts plastiques, comme la technique, exigent une imagination plus massive et plus consciente et une domination plus forte des résistances de la matière.

XL. — Activité masculine et féminine

La matière est étrangère sinon opposée au travail masculin ; celui-ci la transforme, si toutefois il ne doit pas la vaincre. Et pourtant tout travail appartient à la volonté organique tant qu'il ne s'accomplit pas avec aversion, même s'il est voulu, en vue d'un but, par la pensée. Ainsi tout travail est, par nature, de l'ordre de la communauté ; mais comme moyen pur, un travail peut valoir plus qu'un autre. Plus, dans la mesure où il est mélange de peine et de souffrance, donc plutôt le dur travail masculin que le doux travail féminin. Les moments de cette dialectique sont donc contenus en partie dans l'objet, en partie dans l'esprit humain. Mais tout art retombe par sa nature, de même que les activités rurales et domestiques, dans le domaine du travail que l'on peut qualifier de chaud, de tendre, d'humide, de vivant et d'organique, donc naturellement féminin et par conséquent communautaire. Cependant la communauté trans-

forme aussi par rapport à elle, aussi longtemps qu'elle en est capable, un travail rebutant en une sorte d'art, en tant qu'elle lui prête son style, sa dignité et sa grâce, lui accorde un rang dans son sein par la profession et l'honneur. Mais par la rétribution en argent, comme par la vente d'objets achevés et surtout par le travail en vue de constituer des réserves, ce processus tend constamment à se renverser, à faire de l'individu un sujet individuel vis-à-vis de l'objet de la pensée qui est donné avec lui : la société. Un tel sujet est d'après sa formation entière et avec une pleine connaissance, comme nous l'avons vu précédemment, marchand ou commerçant. L'opposition des moyens et du but et leur négation réciproque est alors d'autant plus claire que les moyens ne sont pas du travail, même s'ils représentent une activité désagréable, aride et sèche. Mais, ce qui est pire, ils constituent souvent une diminution volontaire du bien de l'individu, même si celle-ci n'est envisagée que comme possible, comme un risque qui par nature est aussi désagréable que le profit est agréable. Nous comprenons par là combien le commerce doit être opposé aux sentiments féminins. La femme commerçante, apparition qui n'est déjà plus rare dans la vie urbaine primitive, sort d'après le droit, de sa sphère naturelle ; elle est la première femme majeure et émancipée. Certes le commerce peut être exploité honnêtement et consciencieusement comme toute autre exploitation. Mais plus il est méthodique, donc se faisant en grand, plus il conduit et entraîne aux ruses et aux mensonges comme moyens diversements actifs en vue de l'obtention de gains élevés ou de la garantie contre les dommages. La volonté inconditionnelle de s'enrichir, fait du marchand un homme sans égards et le type de l'individu égoïste pour qui tous ses semblables du moins en dehors de ses amis proches ne sont que des moyens et des outils en vue de ses buts ; il est l'homme social réel. Dans son langage s'exprime le plus directement la volonté réfléchie. Les mots qu'il choisit sont calculés en vue de leur effet ; c'est pour cela que les paroles vraies quand elles sont moins efficaces se transforment si facilement en mensonges en tant que méthode plus active. Ce mensonge n'est pas inadmissible à l'intérieur du commerce parce qu'il est destiné uniquement à provoquer l'achat et non à vendre la marchandise au-dessus de sa valeur. Mais une grande partie de ce qui est nécessaire en mots calculés dans le système du commerce, si elle n'est pas mensonge réel, représente cependant essentiellement un manque de vérité parce que le mot a perdu ses qualités et (semblable à tous les objets possibles) est rabaissé à une pure quantité de moyens employés. Ainsi, dans son sens élargi, le mensonge devient

un élément caractéristique de la société. La femme se comporte vis-à-vis du travail et du service contraint comme vis-à-vis du commerce ; ils ne sont pas appropriés à son plaisir et à son habitude et ne résultent pas de son sentiment du devoir ; il en est par suite ainsi du travail acheté et vendu, qui ne profite pas de son produit et qui n'est pas un service rendu aux hommes et à la nature, mais à des outils inertes d'une puissance insolite et écrasante : c'est-à-dire du travail de fabrique. Mais précisément, l'énergie du travail féminin doit apparaître aux sujets de la production capitaliste comme appropriée de préférence au service des machines puisqu'elle correspond le mieux au concept du travail humain simple et moyen, situé entre le travail de l'enfant, souple et malléable, et l'énergie sûre du travail de l'homme. Car ce travail ordinaire de fabrique est facile, souvent faisable par des enfants, se répétant d'une façon semblable ; son exécution exige une moindre énergie musculaire ; il est au contraire difficile, et alors il revient presque toujours aux hommes, quand il demande une manipulation compliquée d'outils, qui doit se faire avec attention, effort et calme. Tout ce qui ne peut être fait par les enfants, et n'a pas besoin d'être fait par les hommes, revient aux femmes. Mais là où les circonstances sont les mêmes, celles-ci ont sur les enfants l'avantage de la sécurité, sur les hommes (pour des raisons connues) celui du bon marché ; donc pour que le salaire exprime l'entretien moyen de la famille, les forces féminines doivent, de même que les forces de l'enfant qui y sont jointes en concurrence avec leurs nourriciers sur le marché du travail, représenter les débuts de l'énergie humaine de travail (puisque la famille n'est, du point de vue commercial, qu'une coopérative de consommation d'aliments et de reproduction de force de travail). Il est connu, par ailleurs, que le commerce d'abord, puis ensuite, non pas le travail industriel, mais la liberté et l'indépendance avec laquelle l'ouvrière, comme auteur de ses contrats et comme propriétaire d'argent, etc., est introduite dans la lutte et la conservation de la vie, exigent un développement des connaissances de celle-ci au cours duquel elle doit acquérir la pensée réfléchie. La femme devient éclairée, froide et instruite. Rien n'est plus étranger à sa nature primitive, ni plus abominable, malgré toutes les modifications acquises. Rien n'est peut-être plus caractéristique et plus significatif pour le processus social de la formation et de la dissolution de la vie communautaire. Ce n'est que par un tel développement que l'individualisme supposé par la société devient une réalité. Mais il contient aussi la possibilité de vaincre celui-ci et celle de la reconstruction des formes de la vie communautaire. Depuis

longtemps on a reconnu et affirmé l'analogie entre le sort des femmes et celui du prolétariat. Leurs connaissances croissantes, comme celle du penseur isolé, peuvent se développer et s'élever à la hauteur de la conscience morale humaine.

XLI. — Le travail de l'enfant

Il serait possible aussi de tirer une série correspondante de conséquences de l'opposition de la jeunesse et de la vieillesse et de celle du peuple et des hommes cultivés. Il est compréhensible que les enfants soient liés à la maison et à la famille et que leur nature se développe dans le village et la ville, mais que dans la grande ville et le vaste monde de la société, elle est exposée à toutes les corruptions. Le travail amusant, qui exerce et qui apprend, est approprié et même nécessaire à la force croissante du corps et de l'esprit de l'enfant ; commercer, faire du profit, être capitaliste n'est pas son affaire ; par son incapacité pour cette activité il ressemble à la femme. De même, il n'arrivera pas facilement à comprendre que sa force de travail soit une marchandise dont il dispose et que le travail lui-même ne soit que la forme dans laquelle elle se traduit. Pour la production capitaliste, il ne s'agit, devant la volonté de l'adolescent qui veut occuper une place, acquérir du pouvoir par la croissance progressive de son cerveau et de sa main, que de savoir ce que sont les forces de travail à chaque moment donné, si elles sont utilisables ou non. « Dans la mesure où la machine rend superflue la force musculaire, elle est employée par des travailleurs sans force musculaire ou d'un développement corporel non achevé mais d'une plus grande souplesse des membres. Le travail de la femme et de l'enfant a donc été la première utilisation capitaliste pour manœuvrer la machine ! Ce moyen puissant de remplacement du travail et des travailleurs se transforma donc immédiatement en un moyen de multiplier le nombre des ouvriers par l'enrôlement de tous les membres de famille de travailleurs, sans distinction de sexe et d'âge, sous la domination directe du capital. Par les capitalistes, le travail de force n'usurpa pas seulement la place du jeu de l'enfant, mais aussi celle du travail libre pour la famille dans le domaine domestique, à l'intérieur des limites conformes à l'usage. » (K. Marx, « Le Capital », I, Ch. 13, 3 *a*.) Le sentiment juvénile en général, se manifeste clairement à l'égard du savoir. Au savoir convient une certaine sécheresse de l'imagination qui peut être aidée assurément par la tension énergique des forces existantes, pour comprendre des schémas et des formules mathématiques ; la mathématique

cependant est l'image primitive de tout savoir réel, qui d'après sa nature intime est libre et artificiel ; et, par là, elle est la haute école de la pensée. Les sujets futurs de la société capitaliste doivent être formés en vue d'une pensée méthodique. En soi et pour soi ceci ne serait pas seulement compatible avec le progrès de l'esprit social, donc avec l'implantation d'un caractère collectif, avec l'ennoblissement des sentiments et l'éducation de la conscience, mais cet esprit devrait même se développer naturellement dans ce sens si les puissances sociales ne s'y opposaient pas, se sachant intéressées à un haut degré à la conservation de l'opposition entre la force des mœurs, les contemplations spirituelles appartenant de plus en plus à une culture sociale qui disparait (et pour cela deviennent de moins en moins efficaces) et les connaissances scientifiques réellement crues, et si elles ne reconnaissaient et ne désiraient la solution satisfaisante de ces oppositions et de ces conflits dans une dissimulation entretenue méthodiquement, en partie individuelle, en partie sociale et conventionnelle. Mais de toutes ces considérations, il ressort que les résistances disparaissent et diminuent d'autant plus vite dans la volonté et les dispositions de l'homme mûr qu'elles ont déjà été primitivement faibles et que leur force a été brisée au cours de la vie. A tout point de vue, celui-ci est l'homme social capable d'une entreprise, soit qu'il se reconnaisse comme maître libre de son bien ou seulement de sa force de travail ou d'autres capacités de production ; toujours actif, réfléchi, acceptant les opinions après les avoir critiquées où les acquérant pour son usage. Ainsi est-il vis-à-vis des autres un vendeur, mais vis-à-vis de soi-même un profiteur, dans la mesure où cela lui est possible ; et il n'aime pas se présenter sans masque.

XLII. — Culture et Commerce

De même que les femmes et les enfants le peuple se trouve dans ce rapport qui le rattache à la vie de famille et à ce qui convient directement à un espace réduit : le voisinage et l'amitié. Parmi les hommes cultivés, dans la mesure où ceux-ci se sont détachés du peuple et se dirigent entièrement d'après eux-mêmes (ce qui en partie se réalise difficilement partout, ou bien se confond avec l'entretien et le renouvellement conventionnels d'idées acquises) ces associations et dépendances disparaissent de plus en plus devant la liberté réfléchie des individus. La famille alors devient une forme accidentelle de la satisfaction des besoins naturels, le voisinage et l'amitié sont remplacés par des associations d'intérêts et la sociabilité conventionnelle. Aussi la vie

du peuple s'accomplit-elle dans la maison, le village et la ville ; l'homme cultivé est citadin, national, international. Du développement futur de ces contrastes on voudrait seulement dégager ici un seul point de vue. Le commerce est, dans toute culture primitive assise, locale, une apparition étrangère et facilement haïe. Et le commerçant est en même temps le type de l'homme cultivé : sans patrie, voyageur, connaissant les mœurs et les arts étrangers, sans amour et sans respect pour ceux d'un pays déterminé, sachant plusieurs langues, ayant la parole facile, dissimulé, adroit, s'accommodant à tout et cependant ne perdant nulle part ses buts de vue, se mouvant ici et là, rapide et souple, changeant de caractère et de façon de penser (de croyances et d'opinions) comme d'habits, emportant une chose ou une autre par delà les frontières des domaines ; il est un mélangeur et un égalisateur, employant le nouveau et l'ancien à son avantage : ainsi il représente l'opposé caractéristique du paysan collant à la glèbe, et du citoyen solide, aimant son métier. Ceux-ci sont bornés, attardés, incultes en comparaison de celui-là. Nous apprenons que : « Quand un peuple est déjà suffisamment avancé pour avoir besoin du commerce véritable, mais encore trop en retard pour former lui-même un état commercial national, il est de son intérêt réel qu'un peuple étranger plus cultivé comble momentanément cette lacune par un commerce actif profondément pénétrant. » (Roscher, « N. E. », III, p. 184.) Mais en réalité ceci ne constitue jamais un rapport entre peuples, mais une relation de quelques étrangers isolés (quoique eux-mêmes appartiennent à une communauté nationale) avec un peuple réel ; car un tel rapport ne peut pas être conçu sans que l'on suppose au moins un pays habité, propre (sinon cultivé). Et là où le commerçant n'est pas étranger, il est considéré comme tel. « Le marchand de grains (dans l'Inde) n'est jamais possesseur d'un commerce héréditaire et enraciné dans le village, ni un membre de la bourgeoisie des villes issues d'un ou de plusieurs villages. Les exploitations commerciales qui restent ainsi en dehors du groupe organique sont celles qui rapportent leurs biens de marchés éloignés. » (Sir H. Maine, « Village Communities », p. 126.) Par contre, quand le peuple avec son travail est subordonné au commerce et au capitalisme, et dans la mesure où cela s'est réalisé, il cesse d'être un peuple ; il est adopté par des puissances et des conditions étrangères, il devient cultivé. Le savoir, qui distingue réellement les hommes cultivés, lui est alors administré, quels qu'en soient les mélanges et les formes, comme une médecine, en vue de la guérison de sa rusticité. C'est contre la volonté des hommes cultivés, dans la mesure où ceux-ci sont

identiques à la société capitaliste, que le peuple transformé en « prolétariat » avance par la pensée et la connaissance au delà des conditions auxquelles il est lié sur le marché du travail. De sa connaissance naissent des décisions et des efforts en vue de faire éclater de tels liens. Il se groupe en vue de l'action sociale et politique dans des associations professionnelles et des partis. Ces groupements sont aussi de préférence d'une extension et d'une constitution urbaine, puis nationale, enfin internationale, comme les groupements des hommes cultivés et des capitalistes ou de la société (réelle) qui les ont précédés et leur ont servi d'exemples. Et de même ces groupements deviennent d'autant plus des sujets actifs de la société que tout ce processus est conditionné par une pensée et une action simultanées. Leur but est de devenir copropriétaires du capital (national ou international) comme de la matière et des autres moyens de leur travail ; cette réalisation signifierait la fin de la société (comprise dans le sens économique) parce qu'elle arrêterait la production des marchandises et le commerce extérieur.

(Remarque 1). — Parce que le thème de ce livre découle de la psychologie individuelle, il lui manque la considération parallèle et opposée sur la façon dont la communauté développe et forme la volonté organique et arrête et lie la volonté réfléchie ; et l'examen du processus par lequel la société, non seulement délivre celle-ci, mais aussi l'exige et fait, de son usage radical dans la lutte, une condition de la conservation de l'individu, en laissant périr les fleurs et les fruits de la volonté naturelle, les brisant et les détruisant. Car s'adapter aux conditions de la volonté réfléchie, imiter ceux qui réussissent et ont du succès, n'est pas seulement une tendance naturelle, mais devient un ordre impératif par la menace de la ruine. La communauté exige et forme chez ceux qui dominent, qui sont toujours des modèles, un art de la domination et de la vie commune en général. Elle ne craint que le danger d'une rupture des rapports naturels, que suscite toute opposition ressentie comme telle ; et, d'une part, plus la supériorité de la force ou d'une autre puissance nuisible augmente, plus l'impulsion des opprimés d'éduquer leur raison en vue de la volonté réfléchie et des ruses du combat devient forte. Car l'adversaire oblige son partenaire à se forger les mêmes armes, mais aussi d'en inventer d'autres et des meilleures. Par suite, partout dans les situations rompues, les femmes sont plus rusées que les hommes, les jeunes plus que les vieux, les états inférieurs plus que les supérieurs. Et contre les ennemis, la volonté réfléchie (comme la force) fut toujours exercée, permise, et même ressentie et considérée comme digne de louanges.

Mais la société représente la généralité et la nécessité d'un tel usage parce que, dans ses rapports élémentaires, sont posés pour le moins des buts, pour lesquels tous les moyens sont bons ; et parce que, par là, ces rapports sont déjà des oppositions hostiles, non pas possibles, mais naturelles et dissimulées (donc très probables et prêtes à éclater).

(Remarque 2). — La dépendance réciproque des formes de la vie (sociale) et de la volonté (invididuelle) conduit vers leur unité dans les formes du droit. Le droit ne résulte pas des idées et des opinions sur la justice, mais la vie engendre, en même temps que sa réalité propre, ces deux expressions, qui, ensuite, se comportent diversement entre elles d'après une causalité réciproque.

LIVRE III

FONDEMENTS SOCIOLOGIQUES DU DROIT NATUREL

PREMIÈRE PARTIE

DÉFINITIONS ET THÈSES

I. — Le Tout et les Parties

Le « moi » ou le sujet de la volonté humaine est une unité, comme la forme de la volonté organique : plus précisément, une unité dans une unité, et une unité comprenant des unités. Semblable à un organisme et aux parties organiques, il est, dans la mesure où il est unité, un tout par sa détermination intérieure, *unum per se*, ou par le rapport de ses parties envers lui-même en tant que vivant, rapport qui se maintient dans le changement et par le changement, se séparant de ce qui a vieilli, en lui ravissant la vie et son unité particulière, en les faisant renaître sous des formes nouvelles, ou en absorbant et en s'assimilant la matière inorganique. Par suite, rien n'est unité, dans la mesure où il est partie, et tout est unité dans la mesure où il est tout. Un tout n'est pas seulement à son tour partie d'un tout qu'il faut considérer uniquement dans cette dépendance, mais en même temps un spécimen de sa sorte, de son espèce, ou de son concept réel, en tant que tous les êtres organiques sont contenus en dernier lieu dans l'idée d'organisme qui elle-même alors n'est compréhensible que comme une modalité de l'énergie infinie ou de la volonté générale, à partir desquelles elle a pu se développer dans des conditions données. Car, en réalité, le résultat d'une haute spéculation démontre que tous les individus organiques sont en

même temps des associations d'organismes élémentaires (les cellules) qui, déterminées par leur origine et leur interdépendance, représentent et constituent eux-mêmes dans leurs relations constantes la forme et l'unité du tout auquel ils appartiennent, lequel peut aussi, à chaque moment de son existence, apparaître comme leur œuvre ou leur produit quoique cependant il soit d'une essence qui leur survit, substantielle ou métaphysique, c'est-à-dire en tant qu'unité de ces relations constantes, considérées plutôt comme les possédant et les produisant d'une manière simplement accessoire, et aussi comme les détruisant par l'usage. Une telle opposition ne donne que l'expression adéquate d'un rapport variable réel et d'une action changeante entre les « touts » liés qui naissent et disparaissent dans leur tout, et paraissent subordonnés à la vie et à la volonté de celui-ci en tant qu'ils sont parties ; ils sont cependant indépendants comme tout et ne forment un tout supérieur que par leur action commune en représentant l'idée de celui-ci comme étant leur volonté commune. Ceci est le caractère propre d'un tout organique, dont les parties dernières sont elles-mêmes des organismes. Car vus d'après ces derniers, tous les tissus les plus divers qui constituent les organes et les systèmes d'organes sont aussi bien leur agrégat et leur produit, quoiqu'ils aient leur vie propre, entretenue et conditionnée par l'énergie du système total tout en conditionnant à leur tour celui-ci, y participant comme parties intégrantes. Appliquons tout ceci au concept si important de but. En effet, chaque tout est son propre but : celui-ci n'est qu'une expression différente de celui-là, donc de son existence durable, en tant qu'entretenue par sa propre force d'un moment à un autre, quoiqu'en même temps par des circonstances convergentes favorables, c'est-à-dire par d'autres forces augmentant progressivement. La vie est un travail constant d'assimilation de telles énergies, et une lutte constante contre celles qui lui résistent, domination ou appropriation, éliminations des contrariétés intérieures, refoulement des adversités extérieures. La vie conserve et démontre à l'organisme *sa faculté de vivre*, c'est-à-dire la constitution, la composition, l'ordre méthodique (juste et bon) de ses forces et de ses parties. Mais de la vie proprement dite, donc de la faculté de vivre, il faut distinguer la faculté de vivre d'une certaine manière, d'une forme particulière, par suite dans des conditions spéciales faciles ou difficiles. Là où les circonstances sont favorables, l'être le plus faible peut vivre et se maintenir plus longtemps qu'il ne le pourrait autrement ; là où elles sont défavorables, l'être robuste ne peut s'entretenir. Et celui qui, avec ses propriétés données, est inapte dans certaines circons-

tances, pourra peut-être, par la transformation de ces propriétés, donc par l'adaptation aux circonstances, continuer à vivre. De même que pour l'individu ceci est valable pour chaque collectivité cohérente de par son origine, dans la mesure où elle est comprise comme unité. Chaque invididu, avec sa constitution particulière, peut être plus ou moins adapté à elle, c'est-à-dire capable de la représenter, de l'entretenir et de la prolonger. Car, si en dehors de la diversité des circonstances, on admet au contraire l'opportunité moyenne et égale de celles-ci, il n'existe pas d'autre critère de la convenance que celle qu'une chose vivante peut présenter par rapport à elle-même et par suite aussi, si elle est considérée par rapport à un autre tout, que sa durée. Ce qui dure cependant n'est pas la matière, mais la forme. Et de ce point de vue les formes de la structure vivante et les formes de la volonté organique se trouvent exactement sur le même pied. Ni les unes ni les autres ne sont saisissables par les sens, ni susceptibles d'être pensées à l'aide de catégories sensibles. La forme en tant que tout, est chaque fois constituée par ses éléments qui sont matériels par rapport à elle et se conservent et se propagent par leurs relations. Ainsi, en général, pour un tout (en tant que forme qui survit) la partie est toujours une modification passagère de lui-même, que sa nature exprime d'une manière plus ou moins complète ; elle pourrait être considérée comme un simple moyen en vue de la vie et du but du tout, si elle n'était pas en même temps, pendant sa durée, cette vie et ce but eux-mêmes. Les parties sont semblables dans la mesure où elles appartiennent au tout, différentes et diverses dans la mesure où chacune s'exprime elle-même et a son activité propre. Il en est de même des groupes et des individus vis-à-vis d'un concept réel, c'est-à-dire vis-à-vis de l'espèce qui les contient, et à nouveau des individus vis-à-vis de chaque groupe réel qui les englobe et qui ne peut être compris que dans le devenir ou la disparition, ou encore dans le passage à une forme supérieure, demandant toujours à être traitée comme une chose active, vivante et variable. D'après ce processus rien n'émane ici de l'Essentia de l'homme, d'une abstraction, mais tout provient de la substance concrète de l'humanité entière, comme réalité générale de cette espèce, et puis, ensuite, progresse, en quelque sorte par l'essentia de la race, du peuple, de la branche et d'associations plus étroites vers l'individu isolé, descend pour ainsi dire vers le centre de ces nombreux cercles concentriques. Ceci s'explique d'autant plus parfaitement que les cercles se rétrécissant davantage établissent des ponts conduisant vers le centre. La connaissance intuitive et toute mentale d'un tel tout peut

cependant être facilitée et concrétisée à bon droit par la représentation de types dont chacun peut être considéré comme possédant les caractères distinctifs devant être attribués à tous les spécimens appartenant à ce groupe avant leur différenciation. Cette représentation est précisément aussi parfaite par les dispositions et les forces qui ont péri en eux par le manque d'emploi, qu'imparfaite par celles qui se sont particulièrement développées en eux. L'image sensible, mais construite d'un tel spécimen typique, et sa description représentent donc, pour la théorie, l'idée intellectuelle de l'essence réelle de ce tout « métempirique ». Cependant, dans la vie, la plénitude de l'esprit et de la force d'un tel tout ne peut se représenter d'une manière originelle et réelle, par rapport à ses parties, que par le congrès naturel des corps vivants et réels dans leur totalité ; mais ensuite aussi, par une légion sélectionnée de têtes ou même par une seule, contenant les êtres et les volontés du reste de la communauté.

II. — La personne

La personne ou le sujet de la volonté réfléchie est, comme toute formation de cette même volonté, unité par détermination extérieure, unum per accidens, unité mécanique. Plus particulièrement, tout comme la volonté de la personne n'a de réalité et d'unité que pour son sujet et par rapport à des actions possibles, de même le concept de la personne est une *fiction* ou (pensée comme réalité) une construction de la pensée scientifique destinée à exprimer l'unité de cause des formations de la volonté réfléchie, donc de la disposition d'un complexe de forces, de puissance, de moyens ; une unité, qui n'ayant été constituée que par la pensée, par la réunion de beaucoup d'actes possibles, quelle que soit la façon dont on comprend l'unité propre de ceux-ci, a, par suite, une existence de nature entièrement idéelle, constituée d'après celle du plus grand nombre des éléments extérieurs à la pensée, et pour ainsi dire au-dessus d'elle ; cela se remarque en particulier quand on se représente dans la pluralité, des éléments qui y sont contenus, et qui, à l'intérieur de cette unité, c'est-à-dire vis-à-vis de leur modèle ou de leur pendant, cherchent à s'accorder dans les directions vers les mêmes buts (parce qu'ils sont conformes à une illusion qui nous est naturelle ; ce qui est purement pensée semble planer dans l'air au-dessus des objets réels) alors que, par contre, l'unité de l'être organique doit être comprise non seulement comme contenue dans la pluralité, mais aussi comme lui servant de fondement, donc comme existant profondément en dessous d'elle (sans pour cela en être séparée et distinguée). De

même, quand à une somme de telles unités empiriques et idéelles on enlève son concept, ce tout se comporte à nouveau vis-à-vis de cette diversité quasi réelle, de la même manière que l'unité de l'objet particulier vis-à-vis de sa pluralité ; l'universel est post rem et extra res ; son unité conceptuelle ou d'espèce (de classe) n'est aussi que nominale, idéelle, fictive.

Si maintenant, dans le système de pensée dans lequel elle est intégrée, la personne veut et fait tout ce qui est possible, c'est-à-dire en tant que sujet d'actes réellements réfléchis, si, par suite, elle est considérée comme poursuivant des buts réels, disposant de moyens réels, il faut que, dans la mesure où elle veut être humaine, un homme réel ou une pluralité d'hommes réels, pensent, veulent et agissent comme elle, poursuivent les mêmes buts, disposent des mêmes moyens. Un seul ou une pluralité, car plusieurs peuvent penser comme un seul, formuler en commun leur volonté réfléchie, en particulier, ils peuvent : 1. délibérer, cela se fait quand quelqu'un exprime sa pensée, dit ce qu'il désire et considère comme bon ce que tous voudraient, donc quand ensuite d'autres animant, stimulant leurs pensées, proposent la même chose ou une chose semblable, ou s'y opposent ; 2. décider en tant que tous, ou du moins ceux qui veulent (alors que les autres restent indifférents, inactifs dans leur personne et leur puissance, par leur propre volonté) déclarent une chose déterminée comme voulue ou non voulue, acceptée ou rejetée, par des mots ou des signes précis ; quand, donc, puisque chaque voix ou volonté libre est considérée comme étant, par sa force et son poids, égale à toutes les autres, il résulte soit un équilibre : alors il n'existe pas de résolution ni de décision, soit une majorité, une prédominance du côté affirmatif ou du côté négatif : et ceci signifie chaque fois une décision positive, qu'elle ait pour contenu l'acceptation ou le refus d'une chose ou d'une proposition conseillée et offerte. L'homme particulier doit être considéré comme étant toujours *capable* de détermination, cela veut dire au moins, qu'interrogé, il puisse fournir, par lui-même ou à l'aide des autres, une réponse affirmative ou négative, une décision, mais aussi que, quand il la veut et la cherche (la décision), ou quand il la commence (conatur) il doit y aboutir et l'accomplir ; cela n'est pas seulement possible mais c'est une entreprise très facile. On dit bien : il ne peut pas se décider, ou : il m'est difficile de me décider ; mais alors les circonstances n'agissent pas assez fortement pour créer la volonté et l'effort de l'action ; la question n'est pour ainsi dire pas posée d'une façon assez pressante ; quand quelqu'un se rend compte qu'il est obligé de se décider (par ex. pour ne pas mourir de faim) il est certain alors que la résistance

intérieure sera vaincue et le résultat ne sera jamais nul en ce cas, par rapport à la représentation d'une action précise et proposée, mais sera soit une affirmation, soit une négation. Par contre, dans ce sens, une pluralité n'atteint constamment le quorum, que quand son nombre est impair ; pour que ce soit le cas, il faut une progression nécessaire de ce nombre jusqu'à ce que cette pluralité décide de la même manière qu'un seul individu. Certes, par un accord tacite ou exprimé, l'égalité des voix peut équivaloir à une décision négative. Ceci signifie alors une préférence des volontés négatives. Ou bien la décision peut être tirée au sort. Une pluralité capable de décider en tant qu'unité s'appelle une *assemblée :* Elle peut avoir, comme l'homme individuel, une existence durable dans la mesure où, 1) elle reste idéellement réunie en vue de ses délibérations réelles, mais se réunit ou est convoquée en fait d'après des règles déterminées (et connues), 2) elle se complète ou est complétée si c'est nécessaire. Mais chaque homme en particulier est le représentant naturel de sa propre personne. Le concept de personne ne peut être déduit d'aucun autre sujet empirique, en dehors des hommes individuels, dans la mesure où chacun est un être qui pense et qui veut par sa pensée ; par suite, il existe autant de personnes naturelles et réelles qu'il existe d'hommes qui se présentent comme tels, entreprennent ce rôle, le jouent, et portent, comme un masque sur leur face, le « caractère » d'une personne. Et en tant que personnes naturelles tous les hommes se ressemblent. Chacun peut, avec une liberté illimitée, poser ses buts préférés, employer les moyens convenables. Chacun est son propre maître. Aucun n'est le maître des autres. Tous sont indépendants les uns des autres.

III. — L'Assemblée

Une assemblée représente aussi sa propre personne. Mais l'existence de celle-ci n'est en aucune façon une donnée empirique des sens, telle que l'est la personne de l'homme individuelle, objet de la perception sensible. La réalité de l'assemblée suppose la réalité de la personne qu'elle représente, alors qu'au contraire, la représentation de la personne se dégage de la réalité de l'homme. Une assemblée, dans la mesure où elle se représente elle-même, est une personne artificielle. Elle ne peut agir comme sujet homogène d'une volonté réfléchie que par ce fait que les hommes, contenus en elle en tant que personnes naturelles, supposent et imaginent l'accord affirmatif ou négatif de leur majorité comme une volonté réfléchie, non pas la volonté de ceux qui sont d'accord,

pas plus que celle de tous, car celles-ci ne donneraient qu'une somme de volontés réfléchies, mais la volonté de cet être représenté, homogène et personnel (l'assemblée). Et par un tel acte, cette assemblée est assurément équivalente à la personne naturelle ; elle existe pour les personnes individuelles comme celles-ci existent les unes pour les autres, et cela par une connaissance et une reconnaissance réciproques, par le fait qu'elles se comprennent comme personnes. Pour de nombreuses raisons, la théorie peut encore entreprendre d'autres personnifications et représenter ses créations par une personne naturelle ou construite et artificielle ; mais chaque personne n'existe pour les autres, et dans son propre système, que par la reconnaissance artificielle de sa qualité de personne et par là elle est semblable à toutes les personnes. L'affirmation réelle de la personne contient comme deuxième élément nécessaire sa reconnaissance. D'autre part, la reconnaissance générale implique la reconnaissance particulière de la validité d'une *représentation* donnée qui ne se comprend pas d'elle-même (celle de l'homme raisonnable individuel, ou d'une assemblée constituée, se comprend, au contraire, d'elle-même) mais est considérée comme reposant sur une raison suffisante. Cette raison est toujours, là où une personne réelle et représentée par une autre personne réelle, un transfert des pleins pouvoirs (de l'autorité) de l'une à l'autre, lequel est inconcevable dans le cas où il s'agit d'une personne fictive (parce que celle-ci, sans représentation, n'est pas susceptible d'un acte de transfert) mais peut cependant être représenté, d'une façon formelle, par le schéma valable d'une telle raison suffisante, puisque la réalité d'une action, provenant de cette cause normale et claire, est la même. A partir d'un système de personnes individuelles réelles (d'hommes) on peut concevoir une personne fictive (n'existant que par la reconnaissance de tous) qui en soit issue (que le système soit représenté par un individu ou par une assemblée) soit par la volonté réfléchie de l'*un* des sujets existants, soit de plusieurs qui associent des parties du contenu de leur volonté (de leur liberté, de leurs moyens) et *constituent* une personne isolée ayant une représentation donnée ou artificielle ; la désignation d'un représentant doit être associée à cet acte constituant, — quand celui-ci résulte d'une assemblée, l'accord de ses membres sur l'expression valable de leur volonté équivaut déjà à cette condition. Mais une telle création ne peut se réaliser, de la part de sujets raisonnables, que comme moyen en vue d'un but déterminé qui doit être commun à la majorité et qui doit lier ces sujets. La personne fictive constitue ce but (ou une collection de buts) d'une manière homogène comme existant en soi et pour soi,

alors qu'il n'a été par ailleurs que la rencontre et l'association de buts séparés. L'existence de la personne n'est en réalité que celle des moyens rassemblés par rapport à des buts associés. Cependant, par leur transformation (réalisée dans l'esprit de ses auteurs) en existence et en idée de personne, ces moyens deviennent un but, réellement personnel, mais qui n'est pas distingué de la personne elle-même ; car en réalité, celle-ci n'est pas capable de penser et n'a pas de but ; et d'après la fiction qu'elle représente, elle n'a pas de but en dehors de celui qui constitue sa détermination et son concept. Mais puisque l'idée de personne est en soi et pour soi un produit artificiel, une fiction, c'est dans la mesure où cette fiction se réalise que lui correspond naturellement de la façon la plus parfaite le sujet fictif de la volonté réfléchie : et nul homme réel ne peut être considéré comme n'étant aussi purement préoccupé que de son avantage, comme ne visant que son profit et ne dirigeant ses actions que d'après des buts représentés ; comme objet pensant et agissant qui, comme tel, n'existe que dans l'imagination ; c'est pour cela qu'un individu au nom d'une assemblée peut représenter plus facilement un tel objet de pensée, qu'un homme quelconque en tant qu'homme.

IV. — Famille et Obligation

Chaque rapport de la communauté est d'après sa disposition, ou d'après le germe de son être, une réalité en soi supérieure et générale, semblable à l'espèce ou à l'idée, dont proviennent les individualités particulières avec leur liberté (ou, comme nous disons plus facilement : les personnes). Par contre, chaque rapport social représente le commencement et la possibilité d'une personne artificielle qui lui est supérieure et qui dispose d'une somme déterminée de forces et de moyens ; d'après ce processus, la société elle-même est considérée comme un tout capable d'agir. Ainsi, dans une conception générale, la communauté est le sujet constitué par la liaison des volontés organiques la société un sujet constitué par la liaison des volontés réfléchies. Mais afin de pouvoir être comprise comme une unité constituée en soi et dans le rapport possible avec ses parties, en tant qu'unités semblables, la communauté doit s'être étendue au delà de cette phase, dans laquelle elle ne peut être distinguée de la majorité, des volontés associées en elle, se constituant normalement, et s'exprimer nettement par une volonté particulière et durable, que ce soit la volonté unanime de toutes ses parties ou celle de quelques-unes seulement. Ceci est un processus de développement que l'observateur doit reconnaître comme accompli. Par contre,

l'existence particulière de la personne artificielle doit être voulue et posée par un acte spécial de la volonté librement contractante en vue d'un but déterminé et représenté ; le but le plus simple est cependant la garantie pour d'autres contrats pendants, par laquelle l'accomplissement supposé jusqu'ici de la volonté des parties, devient maintenant la volonté de cette personne homogène et artificielle qui, par suite, reçoit la mission de poursuivre ce but avec les moyens qui lui sont accordés pour cela. Si par suite le droit (objectif) est déterminé comme contenu de chaque relation des volontés entre les parties associées, la société a pour ainsi dire un droit propre dans lequel elle affirme les attributions et les obligations de ses membres ; mais ce droit doit provenir et être composé de la liberté première et parfaite de ceux-ci, de la substance de leur volonté réfléchie. Au contraire, la communauté comprise de la façon la plus parfaite comme union métaphysique des corps et du sang, a par nature sa volonté propre et sa propre force de vivre, par suite, son droit propre par rapport aux volontés de ses membres, de telle sorte que ceux-ci, dans la mesure où ils sont considérés comme tels, ne doivent apparaître que comme modifications et émanations de la substance organique tout entière. D'après cette distinction, il existe un système du droit dans lequel les hommes se comportent les uns envers les autres en tant que membres naturels d'un tout, et un système du droit dans lequel, en tant qu'individus complètement indépendants les uns des autres, ils ne se comportent, en principe, les uns envers les autres, que d'après leur volonté réfléchie propre. Dans la jurisprudence empirique, particulièrement dans la jurisprudence romaine moderne, qui est la science d'un droit donné et valable, tel qu'il se présente dans la conception sociale, le premier système se conserve sous le nom de *droit familial* dans lequel cependant manque la parfaite constitution légale des rapports qui y sont contenus ; celle-ci apparaît d'autant plus clairement dans la partie plus distincte du *droit d'obligation*. Car ici est possible une mathématique réelle, et une mécanique rationnelle du droit qui peut être ramenée à des principes identiques puisqu'elle n'a affaire qu'à des actes d'échange modifiés, et à la domination, fondée sur ces actes d'échange (en droit), d'une personne sur des actions déterminées des autres : les actions et les demandes circulent, semblables à des marchandises ou à des pièces de monnaie, d'une main dans l'autre, de sorte que, d'un côté, on soustrait, de l'autre on additionne la même somme, comme dans de simples équations. Mais ces deux systèmes du droit ne développent leur nature essentielle que dans le domaine intermédiaire, celui du *droit de propriété*, où elles se rencontrent

nécessairement. C'est à celui-ci que se rapportent les définitions qui vont suivre.

V. — Les sphères

Par la sphère d'une volonté organique humaine, je comprends la somme de tout ce qu'un homme, ou un ensemble d'hommes, possède comme forces en lui et pour lui, dans la mesure où celles-ci représentent une unité, et dont le sujet rapporte à lui-même, par la mémoire et la conscience, tous les états et tous les changements intérieurs ou extérieurs, et les sent liés à lui.

Par la sphère d'une volonté réfléchie humaine je comprends : tout ce qu'est et ce que possède quelqu'un, dans la mesure où il en comprend les états et les changements comme déterminés et dépendants de sa pensée et où il les tient en sa connaissance.

La sphère de la volonté organique, ou la sphère de la volonté comme on dit simplement, est semblable à la substance de la volonté organique dans la mesure où cette substance est considérée comme étendue à des êtres et à des choses extérieurs. Si l'idée générale en peut être définie par *la liberté*, cette idée particulière peut l'être par *la propriété*. La sphère et la substance de la volonté réfléchie se comportent entre elles de la même manière. Je nomme *possession* la propriété réelle, dans la mesure où elle correspond à la sphère de la volonté organique, et je la nomme *bien* dans la mesure où elle correspond à la sphère de la volonté réfléchie. Donc tout comme la possession se comporte vis-à-vis des formes de la volonté organique ainsi se comporte le bien vis-à-vis des formes de la volonté réfléchie. Les objets extérieurs ne sont envisagés ici que dans la mesure où la volonté d'un sujet y est contenue, s'y rapporte, est liée à eux. Et comme en général les formes de la volonté sont des forces et des possibilités déterminées de l'action, ainsi la possession et le bien sont des forces et des possibilités déterminées de la jouissance ou de l'usage de choses.

La double catégorie de l'organe et de l'outil nous servira une fois de plus en vue de la reconnaissance de cette opposition. La possession peut être comprise comme propriété organique et intérieure, le bien comme propriété extérieure et mécanique. Considérée d'un point de vue purement psychologique, celle-là est un élargissement de l'être propre et réel, elle est donc nécessairement elle-même une réalité aussi parfaite que possible quand elle est quelque chose d'individuellement vivant ou quand elle en résulte. Par contre, la valeur psychologique du bien est un élargissement et une multiplication des objets de la pensée comme des possibilités d'action dont elle dispose : en soi et pour soi elle

est entièrement de nature idéelle, exprimée le mieux d'une façon concrète, par des choses qui représentent et signifient seulement, en tant que réalisation, la possibilité subjective de leur emploi méthodique. Voilà en quoi consistent la jouissance et l'usage se rapportant au bien. La possession est donc, d'après son idée et son concept normal, entièrement unie et intimement liée à son sujet et à la vie de celui-ci, mais elle a en même temps sa vie propre et ses qualités qui l'expriment de manières diverses ; elle est donc une unité naturelle et individuelle, elle est inaliénable et ne peut être séparée de son sujet par un acte de volonté, mais seulement par contrainte et nécessité, avec résistance et douleur.

Par contre, le bien est représenté, d'après son concept, comme une somme d'objets individuels dont chacun représente une quantité déterminée de force capable de se transformer et de se réaliser en jouissances individuelles ; de sorte que ces quantités doivent être divisibles et puissent être combinées, et, par ailleurs, ne sont pas seulement aliénables mais destinées à être aliénées.

VI. — Corps et Vie

Si l'on se place maintenant au point de vue de la liberté de possession de son propre corps et de ses organes ou de la propriété de ses propres actions virtuelles, l'idée de possession se présente alors de la façon la plus pure par rapport *au corps et à la vie d'un autre homme ;* celle de bien par rapport à *l'action possible d'un autre homme.* L'idée de propriété en général se meut donc entre ces deux limites. Celle-là correspond à la nature du droit familial, celle-ci appartient au droit d'obligation. Dans la première apparaît le droit naturel de la communauté sur ses membres : ce droit est sa liberté. Dans la deuxième, c'est l'expression adéquate du rapport social en général, qui consiste dans le transfert d'une partie de la liberté d'une sphère à une autre de la volonté réfléchie. Dans les deux concepts la propriété réelle — en tant que droit à des choses — est l'extension de la liberté ; celle-ci s'étend d'abord à d'autres libertés en même temps qu'aux choses sous la forme d'un droit sur des êtres ou des personnes. C'est pour cela que le droit de la communauté s'étend nécessairement au corps de ses membres par-dessus toutes les choses qui leur appartiennent ; ainsi, que la partie de liberté cédée se présente dans des actions en tant que services rendus ou dans la livraison d'une chose déterminée, le résultat est le même ; et sa signification ou sa valeur peut être évaluée d'après le prix des choses, celui-ci étant le plus facilement concevable. De toutes les choses considérées comme

propriétés organiques d'une communauté, les animaux vivants qui doivent être élevés, enfermés et soignés comme aides du travail, sont les plus proches de l'homme ; ils appartiennent à la maison et celle-ci est le corps même de la communauté simple, alors que la chose primitive qui est réellement possédée par la communauté humaine est le sol et la terre. Des parties du sol et les participations à la terre appartiennent à chaque famille libre, dans la mesure où elle provient d'une communauté supérieure par la sphère naturelle de sa volonté organique et de son action. Tout comme le peuple se divise et se forme, ainsi dans un développement parallèle, le pays est partagé et cultivé, et reste malgré tout une unité et un bien commun dans ses conséquences et ses rapports les plus élargis ou les plus étroits. Quoi que fasse le travail il ne peut qu'améliorer les conditions de la libre croissance des plantes, il recueille et favorise la force productive de la terre elle-même, prépare les fruits mûrs offerts à la consommation. Il n'en est pas de même quand le travail crée des choses nouvelles dont la forme est aussi importante pour l'usage que la matière, ou même davantage. La forme prête alors à la matière l'esprit et la main du particulier, de l'artiste, ou de l'ouvrier. Grâce à eux la maison entière, à laquelle ceux-ci appartiennent comme père, fils ou domestique, travaille et crée pour elle-même ; de même la commune, dont ils sont citoyens, la corporation dont ils sont membres ou maîtres. La communauté garde la propriété supérieure de leur travail, même si l'usage en est réservé à eux seuls comme un droit et une conséquence naturels de leur qualité de créateur. Mais l'usage réel consiste, naturellement et régulièrement, dans l'emploi de ces œuvres soit par la communauté, soit par le particulier. L'emploï naturel, qui se rapporte à l'objet comme tel, est soit usure, soit entretien en vue d'un usage futur ou d'une production lointaine. Il est toujours une appropriation parfaite, une intériorisation ou une assimilation, même dans les cas où le métal précieux est parfois déposé comme trésor dans le sein de la terre, dans la mesure précisément où la terre est elle-même la propriété organique de la communauté. Par opposition, l'emploi par aliénation est un non-usage. Le passage de l'auteur classique qui en marque la distinction est célèbre : « L'usage réel du soulier par exemple consiste dans le fait de se chausser, l'autre usage est la vente. Celui qui échange le soulier avec celui qui en a besoin, contre de l'argent ou de la nourriture, emploie bien le soulier en tant que soulier mais non pas d'après son usage réel, car il n'a pas été créé en vue de l'échange. » D'autre part, l'échange est le seul usage libre parfait. Il est lui-même l'expression adéquate de l'acte simple de la volonté

réfléchie, il est l'action faite avec réflexion. Il suppose donc l'individu comparant, calculant ; et rien que lui seul, non pas vis-à-vis d'un autre, mais vis-à-vis de lui-même. Là où plusieurs forment du même côté le sujet, ils doivent être considérés comme une assemblée capable de décision, donc semblable à la personne naturelle. Comme objet aliénable ou valeur d'échange, la chose est une marchandise. La marchandise n'est pour son propriétaire rien d'autre que le moyen d'acquérir d'autres marchandises. Par cette propriété essentielle toutes les marchandises, comme telles, sont semblables, et leurs différences sont limitées à la quantité. L'expression de cette analogie se fait par l'argent. Toutes les marchandises sont de l'argent virtuel et la force d'en acquérir. L'argent est la possibilité de toutes les marchandises, le moyen de s'approprier n'importe lesquelles. C'est pourquoi l'argent est la sphère générale de la volonté réfléchie considérée comme chose. L'action particulière aussi, qui peut s'écarter de la liberté et devenir l'objet d'un contrat, donc une obligation, a comme telle une valeur d'échange et est égale à une certaine quantité d'argent. « Cependant seules sont appropriées aux obligations, les actions qui peuvent acquérir un tel caractère extérieur et par là deviennent capables, comme les choses, d'être subordonnées à une volonté étrangère. Mais on suppose pour cela que ces actions ont la valeur de bien et sont susceptibles d'être évaluées en argent. » (SAVIGNY, « Droit d'obligation », I, p. 9.) Par suite, inversement, la promesse d'objets ayant une valeur d'échange, donc en particulier, la promesse d'argent, ou une obligation, peut servir et circuler elle-même comme argent. La promesse, en tant qu'expression d'une forme de la volonté réfléchie, de la décision, est elle-même la puissance d'acquérir des marchandises ou de l'argent, dans la mesure où elle est reconnue ; elle est un bien. La reconnaissance générale doit être considérée en soi comme l'objet (tacite) d'une convention sociale dont la raison est d'accorder à une personne un crédit fondé sur la probabilité qu'elle tiendra sa promesse, remplira ses obligations, paiera ou réalisera ses traites. Par suite, ces signes du crédit, semblables à l'argent, sont plus parfaits et agissent d'une manière d'autant plus certaine que la probabilité de la certitude est plus proche. Donc l'argent comme obligation et l'obligation comme argent sont l'expression parfaite et abstraite de la propriété sociale ou du bien, et de la puissance agissant de la manière la plus sûre sur la volonté réfléchie, libre par nature, mais liée dans ces circonstances.

VII. — Statut et Contrat

Il se dégage de tout ce qui précède le tableau suivant de concepts semblables et opposés :

Communauté	*Société*
Volonté organique	Volonté réfléchie
Le moi	La personne
La possession	Le bien
Terre et sol	Argent
Droit familial	Droit d'obligation

A ces oppositions appartient par ailleurs celle qui est contenue dans tous ces concepts donnés et qu'on a parfois traitée récemment comme l'opposition des formes légales du statut et de celles du contrat. Le passage de l'auteur anglais, érudit et intelligent, à partir duquel s'est développé un mouvement général en faveur de cette conception, mérite d'être cité (puisqu'il n'a pas encore été traduit en allemand) : « Le mouvement des sociétés progressives » dit Sir Henry MAINE dans une considération récapitulative (« Ancient Law », p. 168, 7e éd.), « a été d'un certain point de vue uniforme. Dans tout son cours, il est caractérisé par la dissolution graduelle des liens de la famille, et la croissance, à leur place, de l'obligation individuelle. L'individu est constamment mis en jeu à la place de la famille, en tant qu'unité qui fonde le droit civil. Ce progrès s'est accompli dans des rapports de vitesse différents, et il existe des cultures, qui ne sont pas à proprement parler stationnaires, mais dans lesquelles cependant la décadence de l'organisation primitive ne peut être découverte que par une étude soigneuse de leurs manifestations extérieures... Mais il n'est pas difficile de constater quel lien remplace peu à peu, entre les hommes, les formes de la réciprocité des droits et des obligations qui ont leur origine dans la famille : ce lien n'est pas autre chose que le contrat. Quand nous partons d'un état social où l'histoire trouve ses origines et dans lequel tous les rapports des personnes sont réunis dans les rapports familiaux, il nous semble alors constamment que nous avons progressé vers une phase de l'ordre social dans laquelle tous ces rapports jaillissent de l'accord libre des individus. Dans l'Europe occidentale le progrès accompli dans cette direction a été considérable. Ainsi l'état d'esclavage a disparu, il a été refoulé par le rapport contractuel du domestique avec son maître, du travailleur avec l'entrepreneur. La situation de la femme en tutelle, exception faite de la tutelle conjugale, a également cessé d'exister ; depuis sa

maturité jusqu'à son mariage, toutes les situations dans lesquelles elle peut entrer, sont contractuelles. Ainsi aussi la situation du fils sous la puissance paternelle n'a plus de place réelle dans le droit des sociétés européennes modernes. Si une obligation civile quelconque lie le père et l'enfant adulte, elle est constituée de telle sorte que le contrat seul lui prête sa validité légale. Les exceptions apparentes sont d'une espèce qui éclaire la règle... La plupart des juristes sont d'accord sur le fait que les classes de personnes, qui dans le droit sont subordonnées à un contrôle extérieur, persistent dans cette situation pour la seule raison qu'elles ne possèdent pas la capacité de former un jugement sur leurs propres intérêts : en d'autres termes parce qu'elles sont dépourvues des premières conditions essentielles leur permettant de se lier par des contrats. Aussi le mot *statut* peut-il être employé convenablement pour construire une formule de l'expression de la loi du progrès ainsi indiquée, laquelle, quelle que puisse être toujours sa valeur, est, autant que je puisse m'en rendre compte, suffisamment certaine. Toutes les formes de statut qui sont mentionnées dans le droit personnel, dérivent des puissances et prérogatives qui avaient jadis leur siège dans la famille, et gardent encore maintenant, dans une certaine mesure, la teinte de celles-ci. Si donc, d'accord avec l'emploi des meilleurs écrivains, nous limitons le sens du mot statut à la désignation de ces rapports personnels et si nous évitons d'employer ce mot pour des rapports qui d'une manière directe ou éloignée sont le résultat d'une convention, nous pouvons dire que le mouvement de la société progressive a été jusqu'à maintenant un mouvement du *statut* vers le *contrat* ». Que cette vue claire dont la valeur devra être soit élargie, soit expliquée par les théorèmes présentés ici, nous serve d'abord de thème pour les discussions qui vont suivre.

VIII. — Puissance et Propriété

La puissance d'hommes sur d'autres hommes est ici distinguée et considérée en liaison étroite avec l'idée de propriété. La puissance familiale légale est d'après sa nature puissance du tout sur ses parties, ou n'est que puissance de la partie sur d'autres parties, par exemple du père, du maître de maison sur les fils et les domestiques, dans la mesure où cette partie représente dans son être visible, la plénitude du tout invisible. Ceci est valable pour toute propriété communautaire, en particulier pour la possession de la terre et du sol. Par contre, la puissance sociale, et la propriété de celle-ci, appartiennent à priori à la personne individuelle ; cependant, dans la mesure où, dans l'obligation,

est supposée réellement une autre personne, celle-ci est alors *sujet associé à sa propre action* dont elle se retire, aussi longtemps que cette action se trouve encore en sa liberté, et qu'elle a une copropriété à l'objet ou à la valeur d'argent à laquelle se rapporte l'obligation, jusqu'à ce que celle-ci cesse d'exister par sa réalisation, ou jusqu'à ce que la possession durable devient illégale par l'échéance, — n'est plus considérée comme propriété existant légalement, — même si elle peut, comme possession ou faculté de posséder, continuer à exister en droit et être soumise à des règles particulières. Par suite, l'action, l'activité, le travail, en tant qu'aliénables, ont été convenus de la même façon, à partir du moment déterminé de leur commencement, comme action, activité, travail de celui qui les reçoit, comme lui appartenant en droit. Certes, ce que nous apprend la théorie du droit naturel est juste quand elle affirme qu'une personne ne peut pas se vendre elle-même puisque la réception d'un équivalent (présumé) donc la persistance de la sphère de la volonté réfléchie dans laquelle il doit entrer, est la condition de chaque échange. Par contre, il est assurément concevable qu'un homme vende son énergie de travail pour la durée de la vie, et par ailleurs reste libre et capable de la propriété. D'autre part, il n'existe pas d'obstacle concevable qui puisse empêcher l'homme d'être lui-même une marchandise dans la propriété ou d'être employé comme un objet d'usage. L'affirmation et la négation absolues de la qualité de personne sont plutôt réciproques. C'est pour cela que l'esclavage pur n'est en aucune façon en opposition légale avec un système social, alors même qu'une disposition entièrement artificielle et positive d'où résulte la supposition que tous les hommes (adultes ou réels) sont égaux par la capacité de la volonté libre, est proposée par la nature, apparaissant comme primordiale, simple et scientifique. De même que des objets dépourvus de valeur naturelle (par ex. des morceaux de papier) les sujets de toutes valeurs et déterminations de valeurs peuvent aussi par convention être transformés en objets de propriété, capables du commerce ; et, en fait, les corps humains sont des marchandises naturelles en tant que forces humaines du travail, même si celles-ci seulement et non ceux-là peuvent être des marchandises réelles proposées par leur possesseur naturel. Par contre, cette domesticité parfaite correspond aussi peu que la liberté parfaite de la personne, à la nature de la communauté. La domesticité, dans le droit de celle-ci, est plutôt d'abord une sorte de dépendance vis-à-vis du tout, par ex. vis-à-vis de la maison, même si elle est plus passive, semblable à des parties d'une possession, qu'active, comme celles qui sont vivantes

par elles-mêmes ; en réalité, elle est intermédiaire entre ces deux limites et capable d'acquérir, par l'habitude et une fidélité attentive, avec la possibilité d'une participation à la paix et aux droits de la communauté, des privilèges particuliers. Ce concept concret est celui d'une culture où dominent l'agriculture et le travail au lieu du commerce et de l'usure. Toutes les formes de la dépendance et de la servitude sont représentées et considérées d'après le modèle original des rapports domestiques. Et à toutes ces formes correspond une sorte de dignité et de puissance patriarcales. La fonction du maître a un double caractère. Ou bien, c'est le soin de ses subordonnés qui lui incombe : la protection, la conduite, l'instruction. Alors ceux-ci sont des inférieurs vis-à-vis de lui (Inférіores) et quoique leur bien-être soit certainement autant le désir et la volonté du maître que les leurs propres, la forme autoritaire par laquelle il dirige leur volonté vers son bien est cependant la plus appropriée, car ils ne sont sentis que comme une partie ou un membre de lui-même. Ou bien aussi, le maître se consacre avant tout et d'abord à sa propre affaire ; il est alors l'auteur principal et le chef d'une entreprise pour laquelle il a besoin d'aide. Il s'associe alors, quand c'est possible, avec son semblable, même si celui-ci se place par là sous sa surveillance et dans sa dépendance ; ici la demande (en tant qu'invitation, injonction, charge aussi bien de la part du supérieur que de l'égal ou du subordonné) est la forme qui correspond le mieux à cet état par sa nature de dépendance réciproque. La domination de la première espèce trouve son expression pure dans un fondement parfait de la communauté, comme celle du père sur ses enfants : la *potestas ;* celle de la deuxième espèce dans la puissance maritale : *la manus.* Tous les rapports entre la dignité et le service, d'une origine moins profonde, et qui lient moins les cœurs, renvoient cependant à l'un de ces schémas ou à une combinaison des deux. Le servage peut être d'une constitution telle qu'il se rapproche plus de la subordination d'un fils, d'un être proche, ou de celle de l'aide, du vassal, de l'homme de suite ou de l'ami. Dans les deux formes, il peut s'approcher plus ou moins de la domesticité en tant qu'état de dépendance complète. Mais la domesticité elle-même est distinguée d'après ces types surtout là où elle se développe réellement dans une ambiance familiale ressentie. Elle ressemble plus alors à l'état filial ou même à l'état conjugal et à la camaraderie. Et de nouveau ces formes se différencient clairement là où le maître (du métier ou de l'art) se trouve en face de l'apprenti ou du disciple, mais se comportant toutefois d'une autre manière vis-à-vis du compagnon émancipé que vis-à-vis de son aide, ou de l'exécuteur de ses pensées.

IX. — Salaire et Échange

Dans une étude récente, qui a tout simplement qualifié « d'égoïstes » les rapports socialement formés, on a entrepris de définir par le salaire le levier de tous ces rapports et de tout trafic. (R. v. JHERING. « La fin du Droit ».) A cette conception nous n'opposons pas d'objection, mais le choix du mot peut induire en erreur. Car précisément, celui qui, comme cet écrivain, est appliqué à réfléchir sur le sens profond des mots se rend compte qu'il est impropre de définir par le mot salaire une marchandise proposée en tant qu'un payement en argent, ou de dire que le prix est le salaire de la livraison de la marchandise, quoi qu'il soit resté d'usage à une époque, à propos de laquelle personne n'hésite, de reconnaître la force de travail comme marchandise et le contrat de travail comme un échange, et de désigner la somme d'argent donnée ici par le mot salaire. La signification réelle du salaire en tant que bienfait librement accordé par la volonté organique se révèle plutôt, ouvertement et régulièrement, par la considération de la part du supérieur des bons services qu'on lui a rendus, émanant des qualités appréciées de l'être et du caractère : le soin, l'application, la fidélité, et toujours par un mouvement, un plaisir, une estime unilatéraux ; il peut donc, par suite être considéré en quelque sorte comme un cadeau, une faveur ou une grâce. Bref, il est la manière de donner du supérieur et revient de droit au mérite ; il doit être compris comme la conséquence d'un bien dont on a profité, d'une aide reçue, etc. Certes, le serviteur fournira des efforts, rassemblera ses forces, fera tout ce qu'il pourra dans l'espoir et l'attente du salaire, donc essaiera pour ainsi dire d'acquérir une haute rétribution, tout comme dans une course chacun essaie de dépasser l'autre ; et il en est de même, comme nous le savons, de la concurrence commerciale, de toute compétition en vue des objets de l'ambition. Mais ici déjà nous mélangeons ce qui doit être séparé. Là où il s'agit en réalité de prix fixés, ceux qui s'affairent peuvent bien être considérés comme acheteurs ou vendeurs, mais en aucune façon celui qui rétribue. Sa personne n'est pas en règle générale celle d'un contractant. Il est lui-même, comme seigneur, juge des travaux (c'est pour cela qu'il peut aussi conférer la fonction de juge) ; ce qu'il donne, il le fait après coup et à cause du bien qu'on lui a rendu, alors que l'échange est essentiellement un acte double et simultané, ne connaissant pas plus ce qui le précède ou le suit que ce qui lui est supérieur ou inférieur (en ce qui concerne le rang, car cette représentation est toujours spatiale, comme par nature celle du procréateur par rapport à

l'enfant, de l'homme vis-à-vis de la femme, et tend toujours à être plus élevée et plus grande selon le désir) ; l'échange ne connaît ni l'avant, ni l'après, car si la contrepartie doit suivre dans le temps, l'échange réel consiste dans l'échange d'une promesse (acceptée, accréditée) contre la chose. Dans le premier cas, on constate un acte de la justice distributive, dans le deuxième, un acte de la justice commutative dont l'opposition significative est dans son fondement identique à celle déjà dégagée de la communauté et de la société et ouvre de ce point de vue une discussion nouvelle et importante. Mais pour en revenir à la considération présente : la concurrence commerciale ou autre (où chaque concurrent cherche à devenir riche, puissant, considéré) n'est cependant qu'une concurrence métaphorique ; il ne lui correspond aucun sujet, ni vendeur, ni acheteur, mais les circonstances prévues et imprévues du sort, la chance qui récompense, pour des raisons connues ou inconnues, l'application ou l'audace de l'un, laisse celle de l'autre infructueuse. D'autre part, la promesse d'un prix n'est égale à l'abandon idéel de celui-ci que quand l'activité exigée est d'une constitution entièrement objective, donc quand elle est séparable comme un objet de la sphère de la volonté réfléchie de celui qui la produit ; car l'échange par le fait qu'il en découle une exigence par rapport au prix ou qu'une obligation en résulte pour celui qui fixe le prix, s'achève dès que cet objet est passé du côté opposé.

X. — Service et Contrat

De cette manière ou d'une autre tout rapport de service peut se transformer en rapport de contrat, comme on le sait par expérience. Mais nous reconnaissons aussi qu'aucun effort, qu'aucune volonté réfléchie ne peut former ce que créent seulement la nature libre et la volonté organique en harmonie avec elle, et à cela appartiennent non moins les œuvres propres à celle-ci que ses qualités. Tout ce qui est de cette nature peut bien être récompensé mais non pas payé. Peut être payé seulement ce qui, par ces qualités, se présente en quelque manière dans des activités déterminées, ou encore ce qui, par suite, ressemble à ces activités ; ce que chaque homme, même sans ces qualités, est censé pouvoir faire quand il le veut, c'est-à-dire quand il est mu par une représentation suffisamment excitante des buts comme motifs de l'emploi de ses forces. Ceci est une fiction, car il n'existe pas de telles forces psycho-physiques qui par nature seraient extérieures à lui. Mais les facultés humaines générales, dont chacun possède une quantité mesurable, et en dispose dans la mesure où à l'exci-

tation du cerveau succède la contraction des muscles, sont précisément de ce point de vue semblables à des objets extérieurs vis-à-vis desquels chacun est tout simplement un homme semblable aux autres, cherchant à les saisir et à les employer, d'après l'usage qui leur est propre, lequel usage est, à son tour, le même et le plus facile pour tous les objets dans la mesure où ils sont déterminés comme marchandises, donc là où l'emploi réel est changé en emploi apparent, l'usage en non-usage ; cet usage est aussi le même tant que les objets n'exigent que la tension de la force musculaire commune. Ici se touchent, comme ailleurs, ce qui est généralement concret, contenant les dispositions de tout ce qui est particulier, et ce qui est généralement abstrait, c'est-à-dire ce en quoi, par l'acte d'une pensée individuelle et sociale, toutes les particularités ont été artificiellement effacées c'est-à-dire le général contenu dans l'idée particulière, et le général contenu dans le concept. Pourtant, en réalité, ceci n'implique en aucune manière, quand une activité est proposée et vendue, que tout homme soit capable de la produire. Cette aptitude n'appartient qu'à la personne particulière qui la réalise pour elle, et elle prend tout simplement la forme d'une chose *possible* à l'homme. Qu'alors cependant l'exécution se rapproche, dans une mesure quelconque, d'un travail général moyen, c'est une question d'un autre domaine. Ce cas se produit assurément quand le travail par rapport au même ouvrage est plus divisé, donc dans les manufactures, dans la division et la simplification du travail, enfin d'une manière toute particulière quand, grâce aux machines, en tant que celles-ci deviennent de plus en plus automatiques, le travail ne consiste plus qu'à servir celles-ci. Il en est des méthodes comme des machines : elles tendent d'abord à perfectionner l'adresse et l'art déjà formés, puis ensuite à les rendre superflus. Et plus le travail devient abstrait et simple, plus il détermine clairement son prix ; il est réduit à sa valeur en tant que manière d'utilisation et d'exploitation d'un objet, c'est d'ailleurs ainsi que l'entrepreneur l'achète ; ou bien le prix moyen qui est d'abord un milieu imaginaire entre les plus élevés et les plus bas, se rapproche par une force d'attraction moins grande des plus élevés qui correspondent au travail qualifié, et plus grande du niveau des plus bas. Ce processus s'accomplit encore à l'intérieur du système de production sociale qui repose sur la séparation du travailleur avec la matière et les outils. Que l'on juge, d'après cela, combien le mot de salarié est impropre au prolétaire du système social. Il correspond en fait au nom de patron, ou de maître, à l'état de commerçant entrepreneur, de fabricant, à la société par actions la moins patriarcale, ou

enfin même au fisc qui doit faire valoir l'intérêt commun à tous, mais qui en réalité cherche à le comprendre comme un capital pur et comme profit.

XI. — Redevance et Salaire

La redevance en tant que participation de l'inférieur à la vie et à l'économie domestique du supérieur, prend place à côté du salaire comme don que le supérieur remet à l'inférieur. Les deux se développent en habitude par la répétition réelle, et deviennent, par les circonstances favorables, surtout en tant qu'habitude générale, et aussi par rapport à la manière et à la quantité, un *devoir*. En tant qu'entièrement libres, c'est la demande (en ce qui concerne le salaire) et la faveur promise, sinon accordée à l'avance (en ce qui concerne la redevance) qui leur correspondent respectivement ; en tant qu'obligatoires c'est l'exigence (postulatum) ou le titre d'un droit. Enfin les deux se transforment en espèces contractuelles et plus tard, ce qui n'entre pas encore ici en considération, en espèces ordonnées légalement, où ils ne sont rien d'autre que des équivalents conditionnés et consentis par rapport à des services ou à des choses reçues ou envisagées. Mais puisque, d'après son origine, la redevance aussi bien que le salaire équivalent au souvenir et à la reconnaissance (recognotio) d'un rapport communautaire, les deux ne sont rien d'autre que des expressions visibles du remerciement pour un bien dont on a profité. Et ainsi la redevance peut être comprise comme un salaire qui honore et qui élève celui qui la reçoit, le salaire comme une redevance gratuite et avilissante pour celui à qui il est destiné. Dans le premier sens, il est agréable, même abstraction faite de la valeur et de l'utilité, de recevoir un présent ; dans le deuxième sens, c'est gênant. C'est pour cela que la suppression des redevances, leur amortissement, leur transformation en impôts, etc., est, comme moment de décomposition de rapports sociaux, en même temps la destruction du rang des supérieurs déterminé par elles. Même si cette suppression rend d'abord possible l'importance sociale de ceux-ci, c'est-à-dire l'indépendance parfaite et légale du bien par un revenu en argent solide, provenant d'affaires commerciales ou usurières excellentes. Car déjà par la forme du contrat de location et le rapport de la rente des terres qui en découle, la simple possession des terres devient une affaire commerciale même si elle n'est pas complètement exploitée comme telle. Ainsi, tout comme ce changement a un double effet pour ceux qu'il touche : un mauvais pour leur honneur, et un bon pour leur fortune, ainsi en est-il de la suppres-

sion du salaire, mais d'une manière inverse. Les supérieurs ont, même après que tous les liens entre eux et la masse ont été rompus, intérêt à s'opposer à toutes les conséquences de l'égalité de ceux qui sont susceptibles de volonté réfléchie, dans la mesure où ces conséquences contiennent un désaveu de leur supériorité laquelle non seulement subsiste en fait, mais devient plus rigide et plus tranchante en se transformant en supériorité sociale, où elle ne se trouve nullement dans le sujet de la simple personne, mais bien dans l'objet, dans la sphère de la volonté réfléchie, donc surtout dans la fortune. C'est pour cela qu'ils trouvent leur plaisir dans l'apparence et le nom du salaire payé aux inférieurs. Cette même apparence, si ce n'est le nom, est ressentie par les inférieurs comme un signe de la servitude, comme un déshonneur. Par contre, la chose elle-même leur est favorable dans bien des circonstances qui, par elles-mêmes, sont susceptibles d'être ramenées à un échange pur ou à un contrat, constitué d'après des valeurs économiques. Car celui qui dédaigne (considère comme étant indigne de lui, ou se considérant comme supérieur à cela) de marchander le prix d'une marchandise ou d'un travail, renonce par là à son principal avantage comme acheteur et n'échappe, quand le travail est déjà réalisé — donc d'après le schéma social, quand un contrat tacite a été préalablement conclu — au danger d'y être contraint par une demande supplémentaire du vendeur, que par une rétribution abondante laquelle est donc considérée, en dehors de la valeur et du prix, comme contenant une libre donation ; et celle-ci doit être comprise assurément comme une compensation et un salaire réel de qualités et d'activités dont la valeur n'a pas été proposée ou ne peut pas l'être. Autrement elle a le caractère de l'aumône en tant que redevance librement accordée par le supérieur à l'inférieur, dans la mesure où la seule raison de cette redevance est la représentation de la nécessité des inférieurs. Cependant, l'aumône a aussi un sens différent dans la communauté et la société ; ou plutôt elle est différente selon qu'elle émane de la volonté organique individuelle ou de la volonté réfléchie individuelle. Car elle peut résulter d'une pitié, d'un sentiment d'obligation, particuliers ou communs, d'une disposition charitable, pressante, et impliquant l'idée d'une nécessité (issue d'une impulsion propre) ou d'une dette (issue d'un rapport de parenté ou de voisinage, ou d'une association d'états ou professionnelle, ou enfin même d'une fraternité religieuse et en quelque sorte humaine). Elle est autre quand elle est donnée avec une indifférence parfaite en vue d'un but extérieur — par exemple, afin d'être débarrassé de la vue gênante du mendiant — ou pour montrer de la géné-

rosité, pour se maintenir dans une réputation de puissance et de richesse (en crédit) ou enfin — et ceci est le cas le plus courant, cependant en liaison avec les autres — sous la pression de la convention et de l'étiquette sociales qui ont de bonnes raisons de faire et de maintenir de telles prescriptions. Et ceci détermine souvent la façon de donner des riches et des nobles — une façon conventionnelle, qui comme telle est déjà froide et insensible. C'est de ce point de vue qu'il faut juger le phénomène intéressant du pourboire, examiné avec empressement par des auteurs nouveaux : c'est un mélange rare de prix, de salaire, d'aumône, en tout cas approprié, ni à entretenir la communauté des hommes, ni à la faire progresser. Il est comme la dernière ramification et la dégénérescence extérieure de tous les développements précédents. Par contre, la forme primitive et générale de ceux-ci est le cadeau que se font entre eux ceux qui s'aiment, les parents, les amis, et l'hospitalité parfaite et tout secours véritable qui sont prodigués autant pour le plaisir de celui qui donne que pour celui de l'autre : ceux-ci se sentent, en réalité, naturellement unis. Cette pratique aussi, comme tout ce qui lui est semblable, peut devenir réfléchie et conventionnelle. Mais l'apparence extérieure correspondant aux dispositions intérieures est maintenue avec d'autant plus de scrupule que l'échange d'objets naturels qui se réaliserait autrement serait dépourvu de comparaison et d'évaluation, voire même hybride et absurde. D'autre part, le cadeau d'une somme d'argent à la place d'un objet n'est admissible, sans offenser l'entendement logique et esthétique, que quand il n'est pas possible de songer à une contrepartie, qui compenserait pleinement ou en partie cette somme d'argent, donc quand ce cadeau apparaît en quelque sorte comme un don amical du supérieur, qui avec la puissance peut aussi avoir la volonté d'augmenter la fortune abstraite de l'inférieur ; surtout quand celui-ci descend de celui-là avec toute sa sphère de volonté, comme par ex. le fils du père. Par contre, le cadeau d'une somme d'argent du pauvre au riche est ridicule par sa contradiction intérieure. C'est précisément pour cette même raison, non superficielle, que le salaire peut garder sa nature, quand il est transformé en argent, mais la redevance le pourra difficilement. Car l'impôt payable en argent est dû entièrement, que ce soit à l'État ou à une représentation de l'État, à une *classe* générale existant extérieurement par rapport aux personnes individuelles. L'impôt est un concept social qui s'explique en liaison avec les concepts d'État et toutes les autres associations semblables.

XII. — Vie et Droit

Dans le mouvement du statut au contrat nous retrouvons un parallèle entre la vie et le droit. Le droit n'est, dans tous les sens du mot, rien d'autre que la volonté commune ; il est, de ce point de vue, en tant que droit naturel, la forme ou simplement l'esprit des rapports dont la substance est la vie commune ; ou, plus généralement, il exprime la connexion des sphères de la volonté ; mais de telle façon que cette forme soit comprise, d'une part, comme l'unité nécessaire des volontés et des sphères de volonté, ou comme l'émanation de cette unité, donc aussi réelle que la substance elle-même dont elle est la manifestation subjective (psychique ou métaphysique), même si cette substance est considérée comme un pur produit de la mémoire homogène et harmonieuse et de l'imagination sociale (dans le sens où l'on aime à parler de l'âme populaire poétique, créatrice et aussi cultivée) ; et, d'autre part, comme la forme ajoutée à cette même substance, et n'existant que par la pensée, par les sphères de la volonté réfléchie, comme le simple phénomène d'une association déterminée de ces sphères. Dans la première forme, la réalité simple et générale est l'union des corps considérée comme durable quand le peuple dit : « L'homme et la femme forment un même corps. » Elle est donc en elle et pour elle l'union des volontés organiques, c'est-à-dire le droit naturel : la forme des réalités conjugales et des autres de cette espèce, comprises comme substance organique. Dans la seconde forme, se trouve la réalité simple et élémentaire de *l'échange* de propriétés ou de choses, qui, dans beaucoup de cas, se fait indifféremment, mais est toujours un processus purement mécanique, le mouvement de ce qui existe déjà, et n'acquiert de signification que par les intentions et les calculs des personnes qui l'accomplissent et le pensent. La volonté réfléchie de celles-ci le transforme seulement en processus légal, crée la forme du droit qu'on peut appeler « naturelle » parce qu'elle en représente, par son espèce, l'image la plus simple et la plus rationnelle. Mais puisque une telle volonté réfléchie commune considérée en elle-même par rapport au contrat, donc par rapport à ce droit, n'existe pour ses sujets, qu'en tant que concept ou idée commune, ce droit a besoin, pour atteindre une existence quasi objective, que la volonté réfléchie générale qui exige la société comme sujet, le reconnaisse, et le confirme. La volonté de cette société en tant que naturelle et simple, est une convention ; elle constitue le droit naturel dans cette conception quasi objective. Cependant, ni par les contrats particuliers, ni par le contrat général, le sujet

d'une telle volonté n'est donné comme unité, en dehors et séparé de la pluralité, s'il n'a pas été créé par des déterminations particulières. Mais alors de telles unités se comportent entre elles comme les contrats : c'est seulement par l'unité générale que les unités particulières deviennent objectives et réelles ; elle exigent un acte double. Toutefois l'unité générale peut, quand elle est elle-même une personne homogène (en tant qu'État) mettre en jeu et désigner des unités dépendant d'elle, qui ne reposent nullement sur des contrats individuels, mais sont des sujets de la sphère de sa volonté réfléchie s'y trouvant d'une façon permanente ou provisoire. De cette conception se dégage la théorie *des personnes juridiques* et des institutions. Si maintenant on considère, d'après des manifestations neutres, l'*association* (en tant qu'unité fermée) et le « *pacte* » (en tant que rapport libre) comme les deux formes de l'existence sociale en général, on constate que l'association se trouve primitivement dans la communauté (comme statut) que l'unité existe avant la pluralité, même si dans l'apparition empirique l'unité et la pluralité ne peuvent pas encore être séparées, et que le pacte est apparu plus tard, comme un cas spécial, dans lequel l'unité particulière est considérée comme restant à un stade non développé ; de même que l'homme est primitivement, d'après son idée, un enfant que l'on peut considérer aussi bien comme un homme futur que comme un enfant dans sa forme non développée. Dans la société, c'est le pacte qui est primitif, en tant que cas simple ; l'association est un pacte double ou multiple. La communauté va de l'association au pacte : celui-ci ne peut être compris qu'à l'intérieur d'un ordre général objectif, puisqu'en lui les volontés se rapprochent le plus de la volonté réfléchie. La société s'élève du pacte à l'association. Mais alors que pour les accords individuels des volontés le pacte est la forme adéquate, et même la seule possible pour une combinaison simple, l'association est au contraire la forme la plus adéquate pour l'accord de nombreuses volontés, lequel implique le pacte de tous avec tous. La société peut à son tour, dans son développement le plus élevé, se rapprocher d'autant plus de la communauté, et la volonté réfléchie, qui la crée, rassembler d'autant plus à la volonté organique, qu'elle est plus générale dans son domaine et par rapport à ses buts. Car les contrats qui lui sont subordonnés sont alors d'autant plus difficilement décelables et d'autant plus compliqués d'après leur contenu.

XIII. — Association et Pacte

A l'intérieur d'une communauté populaire se développant et se divisant en des groupes nombreux, l'échange d'objets, et par conséquent la forme du contrat, doit être compris comme augmentant constamment. Des obstacles prodigieux existent cependant et sont mis en œuvre afin que ces réalités et ces formes ne deviennent pas dominantes ou uniques. Et le développement tout entier est avant tout une multiplication et un élargissement des réalités communautaires et des formes de l'entendement, ou pour nous exprimer dans le sens du droit naturel, d'un statut s'appropriant sans cesse à des formations nouvelles. De chaque statut, comme de chaque contrat résultent pour les « moi » ou les personnes, des droits et des obligations. Le statut ne suppose pas les individus, mais existe par eux et avec eux, son idée propre et sa forme sont ou comprises par elles-mêmes, ou dérivent d'une autre idée ou forme. Le contrat n'est entièrement lui-même que quand il est l'œuvre des individus, quand il leur est extérieur et compris comme objet de leur pensée.

D'après cela, le parallèle entre la vie et le droit montrera d'abord un progrès des associations communautaires vers les rapports des pactes communautaires ; à la place de ceux-ci apparaissent ensuite des rapports de pactes sociaux et de ces derniers résultent enfin des associations dans l'état de société. Les rapports de la première classe sont essentiellement du droit familial et du droit de possession, les autres appartiennent au droit de propriété et d'obligation. Le type de toutes les associations communautaires est la famille elle-même dans toutes ses formes. L'homme se trouve inclus par naissance dans celle-ci ; il peut bien concevoir en un sens quelconque son existence parmi elle, mais il ne peut considérer en aucune façon le fondement d'un tel rapport comme résultant de sa liberté réfléchie. Si nous nous reportons à la distinction des trois fondements de toute communauté : celui du sang, du pays et de l'esprit — ou bien, de la parenté, du voisinage et de l'amitié — nous constatons que les trois existent en même temps dans la famille, mais le premier comme constituant son essence. Les pactes communautaires se comprennent le mieux en tant qu'amitié, c'est-à-dire : la communauté d'esprit reposant sur une œuvre ou une vocation commune et ainsi sur une même foi. Mais il existe aussi des associations qui trouvent elles-mêmes leur contenu principal dans la communauté d'esprit, et non seulement sont maintenues par une volonté libre, mais sont conclues par celle-ci ; les corporations ou associations des arts et des métiers, les communes ou les gildes,

les confréries, les églises et les ordres sont de préférence de cette espèce ; mais celles-ci contiennent toutes le type et l'idée de la famille. Comme modèle original des pactes communautaires nous pouvons conserver dans cette étude le rapport de maître à domestique, ou mieux celui de maître à disciple, surtout dans la mesure où il est compris comme associé à l'une des relations précédentes, à une famille réelle ou idéelle. Entre l'association et le pacte existent beaucoup de rapports importants parmi lesquels le plus connu est le mariage, qui, d'une part, représente la base de familles nouvelles, d'autre part, semble se constituer par un accord libre de l'homme et de la femme, mais qui ne peut être compris que par l'idée et l'esprit de la famille. Le mariage, dans son sens moral, c'est-à-dire le mariage simple (la monogamie), peut être défini comme un voisinage parfait ; la cohabitation comme la proximité corporelle constante. Toute sa nature se ramène à la communauté de lieu, de jour et de nuit, de table et de lit ; les sphères de la volonté des époux et leurs domaines ne se limitent pas réciproquement, mais sont de même nature, comme le territoire commun des habitants du village. La communauté de leurs biens se présente aussi de la manière la plus parfaite dans la possession de la même terre. Tous ces rapports du statut peuvent sans doute, dans la vie et dans le droit, devenir des contrats, mais non sans perdre leur caractère réel et organique. L'activité humaine dans ces rapports est conditionnée par des qualités particulières des hommes ; ils excluent donc tout ce qui n'est pas conditionné d'une certaine manière. En tant que contrats, de tels rapports n'exigent aucune qualité, mais seulement des hommes qui correspondent au concept de la personne par des quantités mesurables quelconques ou des sommes de biens. Ainsi apparaissent les simples contrats commerciaux dans lesquels les échangeurs et les hommes d'affaires se présentent toujours réciproquement comme égaux en droit, et de telle façon que leur indifférence intérieure les uns vis-à-vis des autres ne s'oppose en aucune manière à la possibilité de leurs accords, mais plutôt les favorise et est exigée par la pure idée de condition. Apparemment les contrats reposent, dans la mesure où ils ne se font pas donnant donnant, sur la confiance et la foi, comme l'indique le nom de crédit ; et ces facteurs, appartenant à la volonté organique et s'y rapportant, peuvent, dans un trafic non développé de cette espèce, être et rester réellement actifs. Mais de plus en plus ils sont refoulés et remplacés par le calcul dans lequel pour des raisons objectives, une action future est considérée comme certaine ou comme plus ou moins probable, en tant que résultant de l'intérêt réel du contractant, que ce soit

parce qu'il a donné un gage apprécié, ou parce que la possibilité d'autres affaires dépend pour lui d'une solvabilité reconnue. Alors le débiteur n'est plus un pauvre, un serviteur, un obligé, mais un homme d'affaires, comme inversement chaque homme d'affaires peut être un débiteur. Ensuite viennent les contrats de service, mais avant tout le contrat de travail, qui lie les deux grandes classes de la société et constitue la forme par laquelle des quantités d'hommes sont réunis ou s'unissent en vue d'un travail commun : il se développe à partir d'un accord entre individus, vers un accord entre groupes et ne devient un accord libre qu'avec la connaissance toujours plus claire de l'opposition des intérêts ; comme tel aussi, il est l'objet de luttes toujours renouvelées, dans lesquelles on cherche alors péniblement le chemin de « la paix sociale ».

XIV. — Les associations dans l'état de société

Les associations dans l'état de société peuvent se rapporter à des buts de toutes sortes, qui sont considérés comme succès possibles et comme susceptibles d'être atteints par des forces et des moyens groupés ; dans cette action une personne artificielle ne peut disposer autrement des forces humaines que dans la mesure où celles-ci sont sa propriété ; elles sont semblables à d'autres biens par leur valeur en argent ; elle peut aussi, comme une personne naturelle, avoir acheté des forces de travail, ce qui suppose son existence et un capital d'argent, ou bien il peut lui être accordé, par ses auteurs eux-mêmes, des productions déterminées ou des sommes d'argent, en même temps ou après sa fondation ; celles-ci peuvent être de la part de tous de même valeur ou de valeur différente, autorisant cependant cet accord qu'un même rapport puisse rester valable en tant qu'égalité vis-à-vis de toutes les forces de chacun. Et alors il existe un résultat incessant ou une activité constante de l'association dans lesquels se trouve le succès désiré, le but déterminé. Si c'est un résultat, celui-ci est alors, ou bien divisible selon les convenances et destiné à être divisé, comme par exemple un revenu en argent ; dans ce cas, si les mises totales sont égales (en productions personnelles et en biens) les parties doivent l'être, et si les mises sont inégales, les parties seront proportionnelles ; ou bien le résultat n'est pas divisible et n'est pas destiné à l'être : alors la jouissance possible et prévue doit être selon le cas égale ou proportionnelle. Et il en sera de même de l'utilité d'une activité constante. Mais dans tous ces cas il est supposé que la dépense de forces et de moyens soit, dans le cas favorable, égale

au succès, c'est-à-dire qu'aucune quantité de force ne soit sans effet (ne soit gaspillée). Ce que veulent donc ceux qui se lient entre eux n'est qu'une transformation et conservation de leurs énergies, comme cela se produit aussi d'une manière plus ou moins heureuse pour chaque acte de la volonté organique. Par suite une association dans l'état social n'est pas, comme telle, orientée vers l'activité supérieure de la volonté réfléchie (qui n'est pas seulement supérieure d'après la forme) et ce n'est pas en cela que réside sa distinction avec l'association communautaire qui, elle aussi — par l'entremise de son chef (ou de ses chefs) — peut présenter sa volonté comme volonté réfléchie ; mais l'association dans l'état social est la seule espèce d'association possible après que l'on n'a supposé que des personnes individuelles dont les sphères de la volonté réfléchie sont séparées ; et elle se distingue nettement par le fait que toute son activité est obligatoirement limitée, dans la mesure où elle est appropriée à ceux qui y participent, donc dans la mesure où elle doit être légale, par rapport à un but déterminé et aux moyens qui lui correspondent. (Par contre, il est essentiel, pour l'association communautaire, d'être aussi universelle que la vie elle-même, et de ne pas avoir ses forces en dehors d'elle, mais en elle). Certes, il existe beaucoup de ces sociétés utilitaires où la base d'un contrat ayant un contenu ainsi déterminé n'est plus distinctive, parce qu'il n'en résulte pas d'obligation dans le sens légal, c'est-à-dire qui serait reconnue comme telle dans l'ordre général du droit. De même, par suite, d'autres associations appartiennent à cette catégorie, ayant cependant la forme extérieure d'un pur contrat, mais dépourvues elles aussi de cette conséquence habituelle d'une obligation pour ainsi dire saisissable et susceptible d'une évaluation en argent. « Ansi on peut concevoir un accord de plusieurs hommes dans le but de se perfectionner réciproquement en savoir et en art dans une association régulière des arts. Cet accord aura peut-être extérieurement la forme d'un contrat (et on peut ajouter : peut fonder une société) mais il ne pourra résulter d'obligation de l'activité qui est l'objet de cet accord. » (Savigny.) De cette manière peut se former une société qui a pour ses membres une réalité entière comme personne, sans exister du tout dans l'ordre du droit (n'étant pas une personne juridique artificielle). Par contre, les associations réellement légales et les plus importantes du point de vue sociale sont celles des biens, qui ont en vue un résultat par le groupement et la multiplication des moyens ; de là, en particulier, les associations du capital en vue des intérêts, du commerce et de la production. Une telle association veut faire des bénéfices, comme le commerçant individuel. Dans ce but,

elle a acquis des maisons ou des bateaux, des machines et des matières premières. Tout ce qu'elle possède appartient à ses membres, non pas en tant qu'individus, mais dans la mesure où ils forment une personne unique. Et c'est par suite dans cette mesure qu'ils ont intérêt à la conservation, à la restitution et à l'augmentation de tels outils. Il faut distinguer ici l'intérêt qu'ont les membres individuels au revenu net divisible, qui est en réalité le dernier but auquel doit servir l'intérêt commun et en vue duquel toute l'association s'est constituée. Cette distinction ne peut se réaliser qu'in abstracto dans une personne réelle et individuelle. Par conséquent, la forme de l'association révèle aussi d'une manière très nette le pur groupement des motifs du libre commerce individuel. Mais les actions de l'association sont dirigées soit vers l'extérieur, soit vers l'intérieur par rapport à elle-même et à ses membres. Elle est, dans le premier cas, c'est-à-dire la personne qui la représente, responsable pour les membres individuels, lesquels cependant, en vue de la contrôler, peuvent se donner une unité et une représentation particulière, et cela de la manière la plus simple dans leur « *assemblée générale* » réelle, susceptible de prendre une décision (mais celle-ci sera alors responsable de son côté vis-à-vis des particuliers) ; elle est obligée précisément comme l'était l'association (en tant que personne), d'agir d'après la règle acceptée d'un contrat. Mais son action dirigée vers l'intérieur, c'est-à-dire le partage (à un terme déterminé) de son revenu disponible (comme succès de son action) entre elle-même comme unité et elle-même comme pluralité, tombe aussi sous les mêmes règles du droit, particulières ou générales, et se présente, dans la mesure où elle concerne les membres individuels, tout à fait comme une action extérieure. Celle-ci n'est pas cependant, comme telle, l'accomplissement d'une obligation dans laquelle se trouve l'association, mais n'est, en quelque sorte, que la conséquence de son obligation générale de gérer le bien commun d'une manière méthodique soit, en général, soit en particulier en vue du plus grand avantage possible des membres. Ainsi la part de chacun n'est en réalité qu'une partie projetée de son bien et sous une gérance particulière ne dépendant qu'en partie de lui (quand il s'agit de la gérance en général) ; de même que chacun peut agir lui-même dans son exploitation, ou se comporter vis-à-vis de ses affaires comme envers des choses étrangères, quoique celles-ci sont alors en même temps des personnes imaginées par lui-même, affirmant comme réellement sien le bien privé dont il profite. Mais alors que ces affaires peuvent représenter à l'extérieur (dans le droit commercial) des personnes particulières, elles ne peuvent cepen-

dant jamais être en opposition ouverte contre leur propre sujet ou même entre elles (elles ne sont rien d'autre que le sujet lui-même exprimé d'une manière particulière et reconnue, de sorte qu'en réalité plusieurs de ces personnes particulières doivent en former une seule et unique dans leurs rapports les plus importants) ; une affaire se comporte autrement vis-à-vis des associations de biens, du moins d'une manière possible en droit ; car une telle association peut aussi représenter l'accord de ses membres, bien que cet accord ait lui-même pour but l'association des biens, de sorte qu'elle n'existe (comme société réelle ou publique) que pour et non contre ces mêmes membres, donc ne représente pas de personne juridique homogène (pas d'universitas telle que par exemple une exploitation, indépendante de ses propriétaires, même si elle peut se perpétuer comme « firme » de cette personne, mais seulement la pluralité valable, dans certaines conséquences) comme unité des personnes participantes. Par contre, l'association de biens devient libre et indépendante quand elle est elle-même considérée comme un sujet ayant besoin de représentation, lequel n'est cependant pas concevable sans obligation vis-à-vis de ses actionnaires (appelés ainsi parce qu'ils ont une action sur une société) mais a en même temps une pleine propriété aux biens associés, et, semblable à tout autre personne, se porte garant des engagements conclus jusqu'à la limite de son bien. D'autres formes de l'association des biens, comme les sociétés enregistrées à responsabilité illimitée ou dont la responsabilité s'étend au delà de la part des associés, dérivent entièrement de contrats particuliers, mais doivent en réalité, pour pouvoir vivre (comme la société publique analogue) reposer davantage sur des rapports communautaires des membres ; elles sont donc par là non appropriées au droit social, ce que confirme l'expérience. Une telle société garde ou bien son caractère de personne libre : ceci devient insupportable pour ses membres ; ou bien, elle le perd et s'abaisse au niveau d'une société pure et alors tombe sous la considération envisagée précédemment. *La société par actions*, par contre, ne se portant garant que pour elle-même, et surtout dans les limites naturelles et exclusives où elle peut réaliser un bénéfice, est le type parfait de toutes les constitutions sociales du droit, possibles par la volonté réfléchie ; et cela précisément parce qu'une association dans l'état de société, sans addition d'éléments communautaires, répond, d'après sa formation, à sa véritable nature, alors qu'ailleurs cette même formation trompe souvent le jugement sur la constitution réelle des choses.

(Annexe 1912). — Sous le nom d'association — dans le

domaine de la langue allemande, dans les domaines d'autres langues sous d'autres noms — la réunion, au cours des dernières dizaines d'années, surtout de personnes dépourvues de biens, d'abord en vue de l'achat commun de marchandises, ensuite en vue de la production elle-même des objets de leur besoin, donc de valeurs d'utilité, a acquis une puissance et une signification qui ne sont pas de moindre importance ; beaucoup de petites sociétés de cette sorte fusionnent et forment une association d'achat en gros, donc aussi de production en gros. La forme légale de ces associations est copiée, par l'intermédiaire du principe fondamental de la responsabilité limitée, sur le droit de la société par actions. On peut reconnaître également que, par ce fait, et sous une forme appropriée aux conditions de la vie sociale, le principe de l'économie communautaire acquiert une vitalité nouvelle susceptible d'un développement très important. Ce mouvement « antipodal » (c'est ainsi que l'appelle STAUDINGER) a aussi un grand intérêt pour la théorie pure de la vie sociale. Un renouvellement de la vie familiale et d'autres formes de la communauté peut avoir ici ou ailleurs ses racines dans une connaissance propre de leur nature et de leurs lois de vie. La nécessité morale de tels renouvellements a, depuis que cet ouvrage a été composé, pénétré toujours davantage dans la connaissance de ceux qui se sont montrés capables de prononcer des jugements clairs et libres sur les tendances de la société moderne.

(Annexe 1922). — Si après les bouleversements terribles qu'a subis le système capitaliste mondial, il manifeste maintenant sans égards ses forces désagrégées ; si, en face de ses apparitions l'appel de la communauté, telle qu'elle est exposée ici, est devenu de plus en plus clair, souvent d'une manière explicite ou d'une manière tacite (comme dans le socialisme corporatif britannique), cet appel pourra rencontrer d'autant plus de confiance qu'il annoncera moins un espoir messianique fondé sur le pur esprit ; car l'esprit, en tant qu'essence particulière, n'est réel que dans la croyance aux revenants ; pour vivre, il doit s'incorporer dans un principe vital, susceptible de développement ; un tel principe constitue le fondement de la conservation sociale ; à condition que la société sache éviter, et dans la mesure où elle le saura, de redevenir l'exploitation d'une pure affaire.

DEUXIÈME PARTIE

LE NATUREL DANS LE DROIT

XV. — Protoplasme du Droit

La philosophie antique du droit s'est posé le problème suivant : le droit est-il un produit naturel (physéi) ou un produit artificiel (théséi ou nomô) ? La réponse de la présente théorie démontre que tout ce qui résulte de la volonté humaine, ou en est formé, est à la fois naturel et artificiel. Mais au cours de son développement l'artificiel augmente par rapport au naturel à mesure que la force spécifique humaine, et en particulier la force mentale de la volonté, acquiert de l'importance et une part plus grande, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée enfin à une liberté (relative) vis-à-vis de sa base naturelle, pouvant même s'opposer à celle-ci. Ainsi tout droit communautaire doit être compris comme un produit de l'esprit humain : comme un système de pensées, de règles, de principes, semblable à un organe ou à un ouvrage, issu de l'activité diverse qui lui correspond, de l'exercice, en tant que modification d'une substance homogène, en progressant du général au particulier. Il a ainsi sa propre fin en lui-même, quoiqu'apparaissant aussi d'une manière propre dans le rapport nécessaire avec le tout auquel il appartient et dont il est issu. On suppose donc une humanité unie comme existence naturelle et nécessaire, un protoplasme du droit en tant que produit primitif et nécessaire de la vie en commun et de la pensée commune, dont le développement antérieur se serait fait essentiellement en quelque sorte par son activité propre, et plus particulièrement par un usage raisonnable de son auteur. Il faut donc comprendre qu'il existe un droit auquel la nature a initié tous les êtres animaux, et qui, comme tel, est commun à toute l'humanité. Car si le mot droit a été conçu ici dans un sens indéterminé, il faut précisément faire dériver de ce sens indéterminé le sens déterminé ; assurément la tendance naturelle, qui pousse l'homme et la femme l'un vers l'autre, est le germe de leur volonté commune et unie qui fonde la famille. Et à partir de cette idée

on peut trouver par l'analyse de chaque droit positif usuel, la base des normes qui à l'intérieur de la maison règlent et fixent les rapports entre époux, entre parents et enfants, maîtres et serviteurs. Dans un tout, ces mêmes rapports dépendent de l'idée de propriété qui n'acquiert une signification profonde que par la culture des champs. Celle-ci constitue, par suite, en tant que la sphère visible de la volonté, le germe du droit réel, qui se rapporte davantage aux relations entre les maisons qu'à celles entre les membres individuels de la famille. Par suite, le domaine intermédiaire est celui qui concerne les relations entre les membres représentatifs, donc, en particulier, les maîtres de maison, dans la mesure où ils appartiennent ensemble à une association supérieure dont l'idée et la volonté tacite ou explicite les dominent. Quand une telle association est étendue ceux-ci perdent leur fonction représentative et s'individualisent, de sorte qu'en dernier lieu le fils se présente comme un individu égal vis-à-vis du père, la femme vis-à-vis de l'homme, le domestique vis-à-vis du maître et que, par contre, les marchands les plus éloignés, les plus indifférents les uns envers les autres et même ennemis d'après leur volonté organique, prennent contact entre eux avec une amitié de convenance, font des échanges et concluent des contrats. Et cette liberté de la rencontre, là facilité des affaires et l'égalité des hommes raisonnables, apparaît alors comme leur étant la chose la plus naturelle, et elle l'est en réalité.

XVI. — La raison naturelle

Le droit naturel, dans cette conception, l'emporte sur le droit civil des Romains et de toutes les communautés politiques de culture antique. Il a été défini, ainsi qu'on le sait, comme le droit commun à tous ; comme ce que la raison naturelle aurait convenu pour tous les hommes ; ce qui, donc chez tous les peuples serait observé de la même manière et s'appellerait le droit commun (jus gentium). Et on tira, à partir de cette juste conception, la conclusion, que le développement a procédé du général au particulier, et que ce droit commun a précédé dans le temps le droit particulier des villes. Et cependant les faits présentèrent cette objection qu'en vérité ce fut la réalité qui jeta le droit commun dans le mélangeur comme un réactif qui devait réduire toutes les substances différentes en leurs éléments semblables (selon les besoins d'un trafic qui s'étendit non pas entre les villes, donc non pas entre les citoyens de l'une et ceux de l'autre comme tels, mais entre tous, entre les individus purs après qu'ils eurent rejeté leurs aspirations bourgeoises différentes). Ainsi donc, le

droit commun a été postérieur au droit particulier ; il n'a pas été le fondement et la condition de celui-ci, mais sa conséquence et sa négation. Car il n'est pour lui qu'entrave ; mais le commun est si naturel et si simple, qu'il semble avoir existé de toute éternité, sans condition ; il aurait simplement été obscurci par des découvertes et des préceptes artificiels dont la disparition signifierait donc la restitution de l'état primitif. C'est ici que se trouve la solution du désaccord car ici la méprise est presque inévitable. Celle-ci consiste précisément à ne pas comprendre cette originalité comme proprement temporelle, mais comme æterna véritas, comme un objet de pensée ou un idéal qui pourrait se situer aussi bien dans le lointain illimité de l'avenir que dans celui du passé. Que cet idéal ait été réel à un moment quelconque n'est pas compris alors d'un point de vue historique, mais comme un utile schéma imaginé, qui doit servir l'intention de transposer cette idée dans la réalité future. Cette même fiction est assurément facilitée par cette idée que quelque chose d'humain en général est contenu comme germe dans toutes les formes et usages particuliers, et que la conception consciente de ce germe est identique à ce que la raison doit penser et comprendre même en dehors de toute expérience. « Jus gentium était réellement la somme des parties communes, dans les habitudes des vieilles souches italiennes, car il émanait de toutes les nations que les romains étaient en mesure d'observer et qui de temps en temps envoyaient des troupes d'immigrants sur le sol romain. Aussi souvent que l'on voyait qu'un usage particulier se trouvait exister chez un grand nombre de peuples séparés, celui-ci était alors noté comme partie du droit, commun à toutes les nations, le Jus gentium. Donc, quoique le transfert de la propriété ait revêtu certainement, dans les nombreuses républiques qui entouraient Rome, des formes très diverses, la remise réelle (la tradition) de l'objet, qui devait être transmis, était cependant une partie du cérémonial dans toutes ces républiques ; (j'ajoute : et parut représenter seul la nature de la chose)... ce transfert fut compris par suite comme une institution du droit commun. » (H. Maine, « A. L. », p. 49.) Mais assurément aussi quand la vue d'ensemble de l'expérience se prolongea et s'étendit aux systèmes supérieurs du droit grec, les réalités des divers contrats, comme la vente, la location, le dépôt, le mandat, de même que les institutions du mariage, de la tutelle, etc., furent découvertes dans tous, quoique sous des aspects variés ; par là même, l'armature des formes correspondantes du droit fut reconnue comme générale et nécessaire.

XVII. — Conclusions

On a conclu, par suite, que l'essentiel était que tous les hommes pussent commercer et créer des rapports entre eux, s'ils le veulent ; que, donc, en dehors des obligations acceptées, des accords conclus, des rapports consentis par sa volonté réfléchie propre, chacun ait et garde une pleine liberté. A cette liberté n'était pas seulement opposée une institution comme la domesticité mais aussi la puissance paternelle (en dehors de celle s'exerçant sur les enfants et les fous) et toutes les lois qui accordaient au citoyen natif d'une ville, par exemple de Rome, et à sa propriété, des avantages par rapport aux étrangers. Dans la mesure où cette conséquence conceptuelle était transformée en conséquence temporelle, il semble que la volonté réfléchie des législateurs ait dressé toutes ces limites contre la nature. Cependant contre le fondement du point de vue considérant que les hommes sont raisonnables, libres et égaux d'une manière originelle et par nature (d'après leur idée) ne manqua pas de se faire valoir la conception plus profondément fondée sur l'histoire telle qu'elle a été exprimée par ULPIAN et d'autres juristes. Celle-ci distingue le droit naturel et le droit commun ; elle affirme même l'opposition importante entre ces deux sortes de droit, car quoique ce dernier soit représenté comme situation intermédiaire entre le droit naturel et le droit civil, celui-ci n'en est cependant considéré que comme un appendice et une formation spéciale. Dans cette conception, le droit naturel est le contenu des dispositions qui existent aussi chez les animaux, le droit commun, le contenu de celles qui sont propres aux hommes. Celles-ci reposent donc sur un fondement non postulé par la raison naturelle, mais qu'a créé une nécessité très générale de la vie commune. Il devait en résulter immédiatement que quelque chose comme cette nécessité était contenu dans les institutions humaines particulières du droit commun et du droit civil ; et contre cette affirmation que le général et rien que le général se révèle nécessaire et par suite doit y être contenu et restitué comme tel, pouvait en premier lieu surgir la question : qu'est-ce, en réalité, que le général ? On répond qu'il existe des peuples, des riches, un esclavage, une propriété, des affaires commerciales distinctes. Et on ne cherche à voir dans le droit civil que quelques augmentations et modifications par rapport à ces institutions. Il est clair qu'ici le point de vue d'après lequel on considère le général est entièrement nouveau, et il en découle aussi des conséquences nouvelles. Certaines formes d'associations et d'appartenance sont déjà contenues dans le concept de l'homme-animal. Celles-ci n'éma-

nent pas d'une volonté quelconque et bien moins encore d'une volonté humaine ; il ne s'ensuit pas non plus qu'elles existent chez les animaux, que l'homme puisse ou doive les conclure avec un animal ou former avec chaque homme de telles associations, s'il le désire, parce qu'elles sont communes à tous les hommes. Rien de tel n'en découle donc par rapport aux institutions qui sont spécifiquement humaines. Bien mieux : le concept d'homme occupe vis-à-vis de celui d'animal et de celui d'une espèce animale limitée, la même position que le concept, par exemple, de l'homme grec vis-à-vis de celui de l'homme en général. De même que l'homme ne s'accouple qu'avec des hommes quoique l'accouplement soit aussi dans les mœurs des animaux, de même aussi, si général que soit le mariage, l'homme grec ne vit qu'avec la femme grecque dans une association valable, même s'il peut s'accoupler avec n'importe quelle femme humaine et, à la rigueur, physiologiquement, (turpe dictu) avec des animaux.

XVIII. — Le mariage

Ainsi la généralité du mariage a un double sens : tantôt celui que la vie sexuelle commune entre l'homme et la femme peut avoir lieu en général ; mais aussi celui que chaque peuple et même chaque ville appliquent cette généralité d'une manière propre, et associent à des conditions déterminées la possibilité du mariage, valable d'après leur volonté et leur droit. Par suite, de même que chaque homme, en tant qu'homme est prédestiné à un droit déterminé, ainsi le Romain en tant que Romain est destiné à un droit particulier. On ne découvre pas ici de raison pour laquelle le général serait plus juste et plus raisonnable. Le général, dans la conception primitive, suppose un ordre légal, gouvernant les hommes comme l'ordre légal romain gouvernait les citoyens romains. Même dans les conceptions plus tardives, le droit commun peut être compris comme une disposition légale non pas voulue et connue comme un objet, mais sentie dans les cœurs humains comme une nécessité et un bien, comme une répulsion devant l'horreur, c'est-à-dire comme une loi de la conscience. « C'est cette loi non écrite, mais innée, que nous n'avons pas apprise, acceptée, lue, mais reçue de la nature, puisée en elle, qui est gravée en nous et en vue de laquelle nous n'avons pas été instruits, mais créés, non pas éduqués mais doués » dit Cicéron (p. Mil. C. X.). Ainsi l'homme et l'animal possèdent tous deux l'instinct de l'amour maternel ; mais l'homme possède en plus le prolongement de cet instinct en sentiment d'obligation ;

de cette façon le matriarcat devient du droit commun. L'enfant naturel appartient à la mère et suit l'état de celle-ci. Ces dispositions sont plus honorables et plus importantes sous forme de règles et d'interdits ; elles ont alors une signification morale plus grande. L'inceste est alors une horreur ; il est défendu par le droit commun, et la relation non conjugale existe principalement parce que, dans le droit sacré, elle n'a pas de conséquences suffisamment malheureuses. Car chaque droit naturel est en même temps droit sacré et divin et se trouve sous l'autorité sacerdotale. Il en est autrement quand l'analogie du droit civil est étendue à un domaine illimité pour devenir droit mondial après que fut coupé le lien qui le liait pour ainsi dire, d'après sa nature, au droit commun matriarcal primitif (ou dans la mesure où l'un des processus était fonction de l'autre). Car maintenant le droit civil n'est plus qu'une limitation fortuite que s'est donnée la liberté réelle et empirique de l'homme qui en est le fondement ; qu'elle continue à se donner et qu'elle peut aussi détruire, comme deux contractants peuvent supprimer ce qui les lie. Tout ordre particulier est fortuit ; chaque ordre n'est nécessaire qu'en général, par exemple, l'ordre mondial. Même si celui-ci n'est pas nécessaire en tant que réalité, il l'est comme moyen en vue de la vie raisonnable que l'être doué de pensée doit reconnaître et approuver. Par suite, plus les hommes se rencontrent tout simplement en tant qu'hommes, ou ce qui est la même chose, plus des hommes de toutes sortes se rencontrent et se reconnaissent comme des êtres raisonnables ou comme des égaux, plus devient vraisemblable et nécessaire parmi eux la représentation et la fondation d'une société et d'un ordre universels. Ce mélange a lieu en réalité par le trafic ; la domination de Rome sur l'Orbis Terrarum, laquelle a elle-même sa base matérielle dans le trafic, rapproche toutes les villes de la ville unique, rassemble sur le forum tous les riches marchands, toute la noblesse de l'immense territoire, nivelle les distinctions et les inégalités, confère à tous le même aspect, la même langue et la même prononciation, la même monnaie, la même culture, la même âpreté au gain, la même curiosité ; l'homme abstrait, la plus artificielle, la plus régulière, la plus raffinée de toutes les machines, est construite et inventée et doit être considérée comme un fantôme dans sa vérité sobre et claire.

XIX. — L'ordre social

Le droit général et naturel dans ce sens nouveau, dissolvant, bouleversant, nivelant, constitue entièrement l'ordre social, que

l'on peut représenter le mieux par le droit commercial. Dans ses débuts, il apparaît entièrement loyal, il n'est rien d'autre que progrès, raffinement, ennoblissement, facilité ; il est équité, raison, diffusion des lumières. Il reste le même dans le plein marasme de l'Empire. Les deux développements, d'une part : la culture, la mobilisation, l'universalisation, se terminant par la systématisation et la codification du droit ; d'autre part, la disparition de la vie et des mœurs à l'intérieur de cette brillante culture de l'État, de la grande administration pacifique et de la juridiction rapide, sûre et éclairée, ces deux développements ont souvent été décrits d'une manière suffisamment savante. Mais peu de gens semblent reconnaître la cohésion nécessaire, l'unité et l'action réciproques de ces deux mouvements. Certes, mêmes les écrivains savants ne peuvent presque jamais se libérer de leurs jugements subjectifs, ni parvenir à une conception libre, strictement objective de la physiologie et de la pathologie de la vie sociale. Ils admirent l'Empire et le droit romain, où ils déplorent la ruine de la famille et des mœurs. Leur vue n'est pas habituée à voir la connexion des deux phénomènes. Et pourtant, il n'existe pas, dans le domaine du réel et de l'organique, une séparation entre la cause et l'action comme entre la boule qui en pousse une autre ou qui est poussée par celle-ci. Mais en réalité un droit rationnel, scientifique, libre, n'était possible que par l'émancipation actuelle des individus vis-à-vis de tous les liens de la famille, du pays et de la ville, de l'incrédulité et de la foi, vis-à-vis de toutes les formes héritées et transmises de l'habitude et du devoir. Et cette émancipation marqua, dans le village et dans la ville, la fin de l'économie domestique communautaire, active et jouissante, de la commune agricole et de l'art urbain soigné, corporatif, religieux et patriotique. Elle fut le triomphe de l'égoïsme, de l'impudence, du mensonge et de l'artifice, de l'avarice, de la recherche du profit, de l'ambition, mais assurément aussi de la connaissance conceptuelle, claire et sobre, avec laquelle les hommes cultivés et les savants osaient se présenter devant les choses divines et humaines. Et ce processus n'est cependant jamais concevable comme accompli. Il trouve en quelque sorte son expression dernière et sa confirmation dans la proclamation impériale qui élève tous les hommes libres de l'Empire à la dignité de citoyens romains, donne à tous le droit de réclamer et de payer l'impôt. Qu'il n'en soit pas résulté une constitution proclamant aussi la liberté de tous les serfs, était peut-être le fait d'une dernière honorabilité ou d'une sottise des empereurs et des juristes. Car on aurait pu savoir par là que rien n'aurait été changé à l'état social, heureux et pacifique. Le vieux travail

domestique avait disparu ou était désorganisé depuis longtemps. L'esclavage formel était une affaire assez indifférente et sans conséquences, tout comme la liberté formelle l'aurait été, du moins dans le droit privé. La liberté réfléchie de l'individu et le despotisme réfléchi (d'un César ou d'un État) ne sont pas des faits opposés. Ils ne sont que le double aspect d'un même état. Ils peuvent lutter en vue de s'agrandir ou de se restreindre. Mais ils sont alliés par nature.

XX. — L'analogie des temps modernes

A l'intérieur de la civilisation chrétienne se répète un mouvement analogue au processus antique de la dissolution de la vie et du droit (par lequel cependant le droit reçoit sa perfection systématique) en tant que mélange, généralisation, nivellement et mobilisation se réalisant sur une grande échelle, dans la mesure où les domaines sont eux-mêmes plus larges, le commerce océanique plus divers que le commerce méditerranéen, la technique industrielle plus compliquée et la science plus puissante ; la culture tout entière apparaît, par la domination de moyens extérieurs, comme une suite de la culture antique ; disposant de l'héritage reçu de celle-ci, elle cherche à élever ces constructions jusqu'aux étoiles, même si c'est aux dépens d'un style harmonieux. Ainsi l'acceptation du droit mondial romain achevé, a servi et servira encore à hâter le progrès du développement social dans une grande partie de ce monde chrétien et germanique. Comme système étudié scientifiquement, d'une grande clarté et simplicité et d'une conséquence toute logique, il sembla être la « raison écrite » elle-même. Cette raison fut favorable à tous ceux qui cherchaient à rendre leur pouvoir et leur puissance absolus ; elle était aussi nécessaire aux commerçants et à tous les grands qui cherchaient à convertir leurs rentes naturelles, provenant des services qui leur étaient rendus, en revenu d'argent sans cesse croissant, qu'aux princes cherchant à couvrir par des impôts nouveaux les frais d'une armée plus grande et permanente et d'une cour s'agrandissant sans cesse. Il est assurément faux de considérer le droit romain comme une cause ou un potentiel qui aurait déterminé ce développement tout entier. Il n'était qu'un outil prêt et utilisable qui, en règle générale, n'a été saisi cependant en aucune manière en pleine connaissance de cause, mais en toute bonne foi quant à sa justesse et à son utilité. Jusqu'à ce jour le même développement s'est accompli en Angleterre sans l'aide du droit romain (ou comparativement sous des influences minimes de celui-ci) par la prédominance progressive du droit

statutaire (c'est-à-dire social) sur le droit commun (c'est-à-dire communautaire), ou par le triomphe des principes de la propriété personnelle sur ceux de la propriété réelle. Ici, le droit privé, général et contractuel, n'est qu'une expression différente de l'échange général et contractuel, et croît avec celui-ci jusqu'à ce qu'il trouve sa représentation la plus adéquate dans un droit commercial maritime codifié qui, visiblement, n'a qu'une limite nationale accidentelle et provisoire. Et dans cette représentation, ce droit est à nouveau indépendant du droit romain dans la mesure où les réalités et les circonstances ont dépassé celui-ci qui lui servit de fondement ; il est davantage, et en grande partie, le résultat de l'usage commercial de ses sujets eux-mêmes. Par contre, le droit romain a contribué avec une tendance très nette à la dissolution de toutes les communautés contraires à l'édification du droit privé et aux commerçants. La propriété communautaire et liée est, pour une théorie rationnelle, une absurdité et une anomalie. Le principe que personne ne peut être maintenu dans la communauté contre sa volonté (Nemo in communione potest invitus detineri) coupe les racines du droit communautaire. La famille et son droit ne sont maintenus que dans la mesure où ils sont considérés comme consistant en une minorité légale par laquelle la femme est rabaissée à la condition de l'enfant, et l'enfant à celle du domestique. L'idée qui fait du domestique et de l'esclave des propriétaires libres (ce qu'ils n'étaient pas à Rome tant que furent distingués les res mancipi) est un concept social élémentaire. Mais en même temps que la femme acquiert enfin une indépendance sociale et par suite une émancipation civile, la nature du mariage et de la communauté conjugale des biens doit aussi se transformer en un contrat civil, qui exige, s'il n'est pas conclu pour une période déterminée, la possibilité d'être rompu à chaque moment par un accord réciproque, dont les bornes monogamiques deviennent accidentelles. Par là se distinguent quelques-uns des traits les plus importants de cette désintégration irrésistible, en progrès constant. A côté du droit romain cependant se place comme étant de la même espèce, le droit naturel, philosophique et rationnel des temps modernes. Dès ses débuts, celui-ci trouva occupées, soit par les ordonnances, soit par la législation causale, les places où il aurait pu agir efficacement. Il fut destiné à la construction du droit public, œuvre considérée comme étant de son domaine réel, et ici il a gardé sa valeur (quoique plus dissimulée) malgré le coup mortel que la considération historique de la jurisprudence a cru lui avoir donné. En tant qu'action du droit public sur le droit privé, ou de l'État sur la société, il avait certes été employé antérieu-

rement pour la codification et la législation méthodique, et de ce point de vue il n'a pas fini non plus de jouer son rôle. Après avoir servi l'évolution de la classe dominante elle-même, il se développe d'une manière nouvelle comme programme de la classe oppressée, en tant qu'exigence par chacun du produit de son travail, ou comme contestation du revenu acquis sans travail, par adresse et par chance, contestation où revit la vieille condamnation ecclésiastique de l'usure. D'une manière générale et directe, cette lutte est dirigée contre la propriété privée du sol, libre et absolue, parce que l'abus de celle-ci apparut le plus clairement sous la forme d'une spéculation sur les terres, et parce que le vieux souvenir d'un droit communautaire « né avec nous », sommeillant comme un grain de blé dans une momie, susceptible cependant de se développer, s'est maintenu dans l'âme populaire. Car compris comme l'idée même de la justice, le droit naturel est une possession éternelle et inaliénable de l'esprit humain.

TROISIÈME PARTIE

LES FORMES DE LA VOLONTÉ ASSOCIÉE L'ÊTRE SOCIAL ET L'ÉTAT

XXI. — Des relations

Si maintenant on considère d'après la présente théorie, le concept du droit naturel d'après son double sens, on affirme alors que le droit peut être compris aussi bien comme volonté organique commune que comme volonté réfléchie commune. La racine de la volonté organique individuelle a été trouvée dans la vie végétative, celle de la volonté réfléchie est la possibilité générale d'unir deux idées de plaisir de valeurs égales et opposées. La racine de la volonté organique commune s'enfonce de même dans la vie végétative ; car l'être, en tant qu'espèce ou famille, a une vie végétative dans le sens sociologique, comme base substantielle générale de la vie humaine commune. La racine de la volonté sociale est la rencontre des volontés réfléchies individuelles lesquelles se séparent au moment de l'échange, accepté par deux individus comme raisonnable et juste. Mais de même que chaque compréhension dépend d'une entente plus générale que nous avons appelée concorde, ainsi la volonté individuelle exige pour ainsi dire, en vue de son achèvement, le concept de la volonté réfléchie sociale. Dans la première se dégage de la nature de l'esprit une pensée réelle et objective comme son expression et sa modification. Dans la deuxième se constitue un atome de l'objectif idéel qui puisse faire partie d'un tout absolu de même nature, afin de pouvoir être considéré dans une existence objective, comme indépendant de ses sujets. Et maintenant, continuons de développer les autres formes de la volonté communautaire et sociale. Il faut rappeler à ce sujet que ces formes ne peuvent être envisagées que dans la mesure où elles lient intérieurement ou déterminent les volontés individuelles. Dans ce sens, la compréhension correspond au plaisir, la concorde à la disposition de l'esprit, et elles peuvent s'expliquer réciproque-

ment l'une par l'autre. Et de même, je définis par *usage* l'analogue de l'habitude, par *coutume* l'analogue de la sentimentalité. Usage et coutume sont par suite la volonté animale de la communauté humaine. Ils supposent une activité souvent répétée, dont le sens primitif est toujours devenu facile, naturel et évident, par l'exercice, la tradition, la transmission et, par suite, est considéré comme nécessaire dans des circonstances données. Les usages populaires les plus importants sont liés aux événements de la vie familiale : la naissance, le mariage, la mort, qui reviennent régulièrement et auxquels tous les voisins prennent automatiquement part, quoiqu'ils concernent plus particulièrement les familles prises individuellement ; là où le clan et la commune coïncident, celle-ci est alors elle-même une grande famille ; elle ressent alors les familles individuelles comme ses membres, et plus l'un de ces membres est pour elle important, noble, supérieur, plus la coopération générale est mieux disposée et plus forte (là où ne viennent pas s'interposer des motifs hostiles). Ceci reste toujours la signification intime de l'usage ; son contenu initial qui est, soit une simple action naturelle, soit une expression symbolique ou le signe sensible d'une pensée, peut devenir, par contre, une forme vide ou tomber dans l'oubli (comme tout ce qui appartient à la mémoire). Cette pensée se rapporte, ou bien au fondement, à la consécration ou au maintien d'une communauté ; d'où la volonté d'entretenir et de garder comme sacrés les sentiments qui s'y rattachent, comme l'amour, le respect, le pieux souvenir ; ou bien elle est la tentative de produire le bien, de détourner le malheur, dans une forme qui correspond à la croyance dominante en des relations de causes et d'effets, s'exprimant, par suite, dans une nation primitive et romanesque, par la communication avec les bons et les mauvais esprits.

XXII. — Coutume et Patrie

La vraie substance de la volonté communautaire chez un peuple sédentaire, qui contient, par conséquent, de nombreux usages particuliers, est *la coutume*. Nous avons remarqué comment, à la communauté du sang, s'ajoute celle de la terre, de la patrie, avec une action nouvelle sur les sentiments des hommes, soit pour remplacer la première, soit pour la compléter. La terre a sa volonté propre qui maîtrise la barbarie des familles inconstantes. Comme la femme qui enfante représente d'une manière sensible la connexion temporelle des corps humains, insérant un anneau nouveau dans la chaîne de la vie, ainsi le sol représente la cohésion d'une foule vivant dans un même temps,

qui donc s'oriente d'après les règles matérialisées, pour ainsi dire, en lui.

Déjà la terre habitée entoure le peuple tout comme la mère entoure et garde l'enfant ; une douce nourriture jaillit de sa large poitrine comme un don généreux ; de même que les arbres, les herbes et les animaux, elle semble avoir engendré les hommes au commencement des choses, et ceux-ci se sentent comme des produits de la terre et comme les premiers habitants du pays. Le sol porte leurs tentes et leurs maisons ; et plus une construction devient solide et durable, plus les hommes adhèrent à la glèbe étroite qui la supporte. Mais un rapport plus profond et plus fort se forme vis-à-vis du sol cultivé quand le fer y pénètre et retourne la terre ; ainsi la nature sauvage est maîtrisée et apprivoisée comme les animaux de la forêt sont domptés et changés en animaux domestiques. Mais cette double action est le travail progressif et toujours renouvelé de familles innombrables ; travail qui est transmis de père en fils comme un organisme achevé, mais aussi, plus simplement, en tant que disposition et condition de l'acquisition et de la formation individuelle. C'est pour cela que le domaine occupé et dominé est un héritage commun, la terre des pères et des ancêtres par rapport à laquelle tous se sentent et se comportent comme des descendants réels, des frères du même sang. Comprise ainsi, la terre peut se présenter comme une substance vivante qui garde sa valeur spirituelle et psychologique à travers le changement des hommes considérés à la fois comme ses accidents et ses éléments, et représenter, en tant que sphère de la volonté, non seulement la liaison des générations coexistant dans l'espace, mais aussi l'unité de celles qui se suivent et agissent dans le temps. Tout comme l'habitude forme entre ceux qui vivent les uns à côté des autres le lien le plus solide, en dehors de celui du sang, ainsi la mémoire unit les vivants aux morts, permet à ceux-là de connaître ceux-ci, de les craindre et de les honorer. Et quand, en général, la patrie, en tant que lieu de souvenirs aimés, lie les cœurs, rend la séparation difficile, attire avec ardeur et nostalgie celui qui en est éloigné, elle a alors, comme endroit où ont vécu et sont enterrés les ancêtres, où les esprits des morts errent et séjournent encore au-dessus des toits et entre les murs, protecteurs et paternels, une signification particulièrement élevée pour des sentimentalités simples et crédules. Celle-ci existe déjà directement dans la maison et la famille, même quand la tente est encore emmenée de camp en camp et que le sol, comme porteur des arbres et des herbes, comme asile du gibier et enfin comme pâturage du bétail apprivoisé, n'est apprécié que pour de tels dons, riches et généreux,

n'exigeant pas de vie sédentaire. Et cependant le sentiment envers ces dons devient plus fort quand la maison et la ferme se fixent définitivement et semblent avoir poussé sur la terre cultivable qui porte alors en elle la force humaine transplantée et pour ainsi dire la sueur et le sang de ceux qui ne sont plus, demandant à ceux qui en profitent une pieuse reconnaissance. L'être métaphysique de la famille, de l'espèce, mais aussi du village, de la province et de la ville, est pour ainsi dire marié avec sa terre ; il vit régulièrement avec elle comme dans le lien conjugal. Ce qui est habitude dans le mariage est ici coutume.

XXIII. — Le Droit Coutumier

Ainsi, se forma, dans la croyance antique aux mythes, la comparaison du laboureur, du semeur, avec l'époux qui accomplit le devoir qui lui incombe par une union légale ; les enfants issus d'une telle union ressemblent aux fruits du champ labouré alors que les enfants appartenant à la mère seule sont semblables aux roseaux qui poussent dans les marais non ensemencés. Et par rapport à l'ordre, à la consolidation, à la sainteté du véritable mariage (surtout là où il est une pure monogamie) se forment aussi distinctement que par rapport au partage, à la satisfaction des besoins, à l'utilisation des champs et par rapport au domaine où les deux sphères se rencontrent, la possession et les droits des familles individuelles et de leurs membres, la dot, l'héritage, le contenu de la coutume dans son action la plus significative, et du droit créé par la coutume : *le droit coutumier*. Notre coutume, celle de nos pères, du pays et du peuple sont les mêmes. La coutume consiste plus dans l'action que dans les sentiments et les opinions. Dans le sentiment elle se manifeste de la façon la plus vivante comme douleur et aversion quand elle est blessée, brisée, et c'est alors qu'elle réagit par des actes et des jugements ; et l'opinion prend d'autant plus partie pour elle qu'elle change sensiblement, l'opinion des vieux plutôt que celle des jeunes. C'est avant tout dans la commune, et dans les villages qui l'environnent, que règnent la coutume et le droit coutumier ; c'est d'après celui-ci, comme d'après la volonté générale, commune et valable, que se dirigent les hommes liés entre eux dans les domaines, larges ou étroits, de leur action, et de leur conduite : les maîtres dans leur domination, les domestiques dans leur servitude ; ils croient qu'ils doivent agir de la sorte et que c'est bien de le faire parce qu'il en a toujours été ainsi. La concorde et la coutume se conditionnent et s'exigent réciproquement, mais elles peuvent aussi entrer en conflit et désajuster diversement leurs limites. Toutes

deux signifient et ordonnent la paix, c'est-à-dire réagissent d'une manière négative contre les nombreuses causes de guerre, tentent d'aplanir et d'apaiser celles qui existent, mais de ces deux actions l'une appartient plutôt à la concorde en tant qu'esprit de famille et de corps, l'autre à la coutume, car dans le cercle familial étroit toutes sortes de disputes, de frottements et de chocs sont assurément probables par les contacts constants et rapprochés dans la mesure où se rencontre l'égalité des âges, des forces et des droits ; mais les disputes y passent aussi plus vite par le changement des affections et des dispositions ; elles sont regrettées et pardonnées facilement ; elles cèdent aussi plus vite devant le bras supérieur, devant l'autorité naturelle qui réunit en elle les différentes dignités d'une manière sensible et évidente. Mais plus ces dignités se présentent d'une manière impersonnelle, par l'usage et par l'intermédiaire de la pensée, c'est-à-dire plus le cercle s'étend et plus à la place des rapports de parenté apparaissent ceux de voisinage, plus la discorde devient peut-être rare, mais d'autant plus profonde et plus acharnée, par la présomption, le besoin de domination et la cupidité, comme par la haine, la jalousie et le désir de vengeance, et ici la puissance des règles transmises, qui contiennent soit une vieille réalité confirmée, soit l'expérience accumulée de décisions antérieures, doit être active afin de dissiper les discordes qui jaillissent d'une offense ou de la lutte des domaines de la liberté, de la propriété et de l'honneur. Mais la concorde et la coutume ont aussi en commun une direction pacifique positive ; elles approuvent les rapports individuels naturels ou fondés par l'habitude, et transforment en devoirs les services réciproques et l'aide amicale ; elles expriment d'une façon plus directe, plus sensible et plus symbolique l'unité et l'harmonie primitive ou idéelle des sentiments, de l'esprit familial, et, par là, elles les rappellent et les renouvellent. Cette action contient le sens et la valeur des fêtes et des cérémonies dans lesquelles la participation aux joies et aux deuils, le dévouement à quelque chose de supérieur et de divin, se manifestent dans des formes mesurées et harmonieuses.

XXIV. — L'Être Social

Mais ce qui résulte de la concorde, en tant que matière et forme de la vie commune, est une harmonie et un ordre naturels, contenus d'une manière à priori dans son germe, et d'après lesquels chaque membre fait ce qui lui revient, ce qu'il doit ou ce à quoi il est obligé, profite de ce qui lui appartient, de ce

dont il doit et peut profiter. Cet ordre et cette harmonie sont donnés par la nature organique et animale de l'homme, donc avant toute culture et histoire humaines, et ont besoin seulement du développement par une croissance libre n'exigeant rien d'autre que des conditions extérieures favorables ; et celles-ci peuvent assurément se trouver aussi dans des circonstances historiques. Par contre, la coutume ne peut être comprise, d'après sa disposition intérieure, que par une aptitude mentale déjà développée et le travail des hommes ; en particulier elle se développe avec un tel travail comme il a été dit, par la culture, et d'autant plus que cet art et d'autres sont exploités avec adresse et intelligence. Ainsi dans la commune tout ce qui est particulier dans cet ordre de travail, en tant que formé par une disposition et une activité spéciales, doit dériver de la volonté organique générale, de la force du devoir et des droits généraux ; et dans la mesure où cette communauté dans son ensemble a produit un tel travail et représente dans sa constitution et sa conception la force et la volonté qui y sont nécessaires, égalisant les devoirs et les droits inégaux, cette volonté est alors coutume et droit (positif). C'est par là que la commune se comporte vis-à-vis des individus ou des groupes particuliers comme l'organisme vis-à-vis de ses tissus et de ses organes ; de là aussi résultent les idées de fonctions et d'états, lesquels, en tant qu'ils sont durables et en quelque sorte héréditaires dans les familles, développent et consolident à la fois leur propre liberté et leur union avec le tout ; et cela, dans la mesure où l'un de ces processus ne se réalise pas aux dépens de l'autre, probabilité et danger existant constamment en faveur de l'union chez les membres qui servent réellement et qui sont des subordonnés, en faveur de la liberté chez les fonctions essentiellement dominantes. Car d'après leur nature ceux-là doivent exercer aussi quelques actions déterminantes quelconques sur le tout, mais celles-ci doivent cependant être définies de telle sorte qu'elles appartiennent à des membres ou à des parties qui, en tant que tels, servent le tout et doivent se diriger d'après lui. Mais tous ces rapports et leurs dispositions constituent, quelle que soit la manière dont on puisse les représenter et le lieu où ils se produisent, le droit positif comme droit coutumier, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à la volonté générale, dans la mesure où elle est usage et coutume. Le peuple d'un pays en tant que sujet et porteur d'un tel droit positif, je le nomme : *un être social*. L'être social est le peuple organisé comme personne particulière et individuelle, envisagé par suite dans ses rapports possibles avec ses membres et ses organes. D'après son existence ainsi conçue un être social se présente comme une constitution

du droit naturel, mais qui précisément par l'acte de sa création doit être considérée comme passant dans le domaine du droit positif. Car de même que chaque association en tant qu'être existant pour lui-même, repose sur une entente, — ayant pour la majorité une réalité objective et psychologique dans la mesure où elle existe pour une mémoire et une langue communes — ainsi se développent les relations primitives et organiques entre les hommes qui, dans certaines conditions, sont maintenues par la concorde, à un degré supérieur, dans l'idée et dans l'essence d'un être social. Celles-ci ne peuvent résulter de la coutume, dans la mesure où la coutume les suppose. Il faut donc distinguer dans l'état ou la conception d'un être social, les caractères et les qualités qui lui sont essentielles, donc nécessaires et naturels (dans le sens précis de ces mots) de ceux qui ne sont qu'accidentels, positifs et variables. De cette distinction il résulte facilement la division suivante : 1) les êtres sociaux patriarcaux dans lesquels existe déjà le fondement d'une possession commune de la terre mais où ce fondement n'est pas encore essentiel ; 2) les êtres sociaux provinciaux dans lesquels il existe et où il est tout à fait essentiel ; 3) les êtres sociaux urbains dans lesquels il existe encore, mais où il n'est plus essentiel. Ces concepts cherchent à s'ajuster dans une certaine mesure à la constitution passagère et extrêmement diverse de leurs objets. La maison, le village et la ville, dans la mesure où chacun d'eux peut être un être social, sont en même temps des types de complexes plus étendus dans lesquels ils peuvent se maintenir vivants et se développer. La maison particulière a le plus facilement, la ville le plus difficilement, le caractère d'un être social propre et indépendant. D'après cela, on peut comprendre que le cercle le plus général et le plus large se présente comme un être social patriarcal et *génocratique* à l'intérieur duquel s'élèvent beaucoup d'êtres sociaux provinciaux plus étroits et voisins, et enfin dans chacun de ceux-ci quelques êtres sociaux urbains les plus restreints. Et ainsi nous envisageons un empire se désagrégeant en provinces ou en domaines primitifs, une province ou un domaine primitif en seigneuries, villages et villes ; la ville ne contient plus d'êtres sociaux à l'intérieur d'elle-même, sinon comme villages, mais se décompose en corporations, en maisons ou enfin en individus. Cependant, il peut exister aussi des seigneuries, des villages et des villes qui appartiennent directement à l'empire et à son droit ; de même des corporations et des maisons relevant directement du pays et du droit de celui-ci.

XXV. — Idée du corps social

L'être social est par rapport à la communauté ce que l'animal (zoon) est par rapport à la plante (phyton). L'idée générale de l'être vivant est représentée plus purement par la plante, plus parfaitement par l'animal. De même que la vie de la plante consiste dans l'existence, l'assimilation et la reproduction, ainsi la communauté de la maison est entièrement orientée vers l'intérieur, active par rapport à elle-même. L'être social, comme l'animal, et dans celui-ci les organes formés particulièrement dans ce but, s'adressent à l'extérieur, se défendant, cherchant, capturant, luttant partout, mais d'une façon telle que les fonctions végétatives, servies par les autres, se maintiennent comme les plus essentielles. Le système nerveux lié au système musculaire, donne à l'animal les forces particulières et coordonnées de la sensation et du mouvement. D'une manière analogue l'être social se présente comme une armée ; il consiste dans de nombreux agrégats reliés ensemble, parmi lesquels cependant quelques-uns sont déterminés et exercés à la fois dans la reconnaissance de l'ami ou de l'ennemi du butin ou du danger, et se forment comme organes directeurs, communiquant aux autres leurs impulsions. C'est ainsi que la dignité ducale est active au milieu de chaque domaine, et la plus élevée des dignités ducales se distingue avec plus ou moins d'importance comme dignité royale. L'être social et l'armée restent aussi longtemps à un degré inférieur de leur développement que le peuple ou la race dans sa totalité change de lieu d'habitation et est prêt au combat ou au pillage ; les hommes seuls peuvent devenir des guerriers et par eux se constitue une armée réelle. Elle doit se compléter par les garçons restés à la maison, et sa force dépend aussi, en grande partie, du mérite des femmes, du fait qu'elles mettent au monde et élèvent des garçons forts. L'armée n'est pas l'être social ; c'est le système des familles, des races, des communes qui le constitue ; mais l'armée participe à cette constitution dans la mesure où elle est à la fois jugement et puissance dirigés vers l'extérieur, exerçant et subissant des actions. Et l'assemblée organisée des hommes conducteurs, dirigeants, choisis parmi la masse primitive des adultes raisonnables (qui forme dans le peuple une unité par rapport aux enfants et aux vieillards, comme par rapport aux étrangers et aux domestiques, par conséquent comprend la femme) ne possède de droit et de priorité que comme assemblée militaire et peut comme telle refouler et remplacer les assemblées existant avant elle. Chacun des groupes de cette assemblée se rassemble autour de son centre, de son chef et duc, et l'ensemble des groupes

autour du chef commun : le prince ou le roi, soit qu'ils choisissent l'homme destiné à cette fonction ou qu'il soit imposé par le passé et la croyance ; et c'est cette dernière origine qui se révèle nécessaire par l'union ressentie des liens de parenté ; de sorte que le choix du chef n'est que la confirmation ou la recherche de quelque facteur qui puisse remplacer le manque d'origine ou un caractère perdu. Cependant moins le choix est considéré comme libre, plus il semble avoir besoin d'aide divine et d'inspiration pour être favorable et juste ; c'est ainsi, par exemple, que l'on s'en remet au sort, ou que l'on attribue le choix à une puissance invisible. Ces représentations sont vivantes aussi longtemps que l'unité objective lutte, afin de se protéger contre la domination se réalisant par la connaissance des sujets. Cette unité est représentée de la façon la plus parfaite par l'accord et l'unanimité de la masse ; ensuite, par le conseil et la décision commune des chefs ; enfin, par la volonté décisive du seul prince. Toutes ces forces se fondent en une seule afin d'aboutir à une action commune. Ceci est invraisemblable et difficile si les règles qui les lient ne sont pas à leurs yeux déterminées par l'habitude et la croyance, et ne sont pas indépendantes des décisions possibles de leurs volontés propres. C'est pour cela qu'aucun de ces organes pris individuellement, ni tous ensemble, ne peuvent créer la légalité, que ce soit par leur union intérieure ou même extérieure ; ils peuvent seulement la découvrir ; ils sont soumis au droit, mais non au-dessus de lui.

XXVI. — La caste des guerriers. — La noblesse

Une armée, destinée à défendre ou à conquérir un pays, doit être formée d'hommes qui ont à la propriété du pays une part directe, car ce n'est qu'en de tels hommes qu'une volonté forte peut être considérée comme existant naturellement en tant que sentiment d'obligation. Mais ce n'est qu'avec la culture que le sol acquiert de la valeur ; cependant une communauté guerrière, soit qu'elle se trouve dans le combat sérieux, ou bien s'exerce dans les manœuvres, soit qu'il lui incombe par une disposition semblable et l'habitude ancestrale de la chasse, le combat contre le monde animal, peut difficilement se consacrer à la pénible économie domestique, au labourage, à l'ensemencement, à la moisson. C'est pour cela que là où la nécessité et la coutume de la guerre sont générales, le travail des champs et l'élevage des animaux domestiques revient aux femmes et aux serviteurs. Mais quand dans une paix solide, l'être social d'un peuple tout entier s'étend sur un large domaine, de sorte qu'il n'exige que

la protection des frontières de l'empire, et de plus si, par suite, le combattant bien équipé et monté devient l'unité régulière, mais aussi d'autant plus rare, de l'armée, ceux qui étaient précédemment chefs de groupes petits ou grands forment alors une caste particulière de guerriers, laquelle, dans la mesure où elle groupe les plus vieux chefs et les descendants directs des ancêtres de toute une partie de la race, par exemple du clan, coïncide avec l'état de noblesse et en porte le nom. Cet état est par suite libre et supérieur, dans un sens particulier, précisément par rapport à la totalité de l'empire, ou, dans un sens plus étroit, par rapport à la totalité du pays qu'il est appelé à protéger et aussi à agrandir. Vis-à-vis de cet état la liberté des sujets communs est donc moindre sauf si ceux-ci suivent eux-mêmes l'armée ou sont capables et prêts à la remplacer, ou encore s'ils appartiennent à un être social plus restreint lequel, restant en dehors de ces actions, peut se maintenir dans la dépendance directe du prince de l'empire, par la production d'objets ou de choses. Mais la noblesse peut, dans une certaine mesure par sa propriété particulière, par laquelle chaque individu est l'égal de ses concitoyens de la province ou du village, ou de quelques-uns seulement de ceux-ci, régner par l'intermédiaire de domestiques entièrement sous sa dépendance ; un tel état peut provenir d'une population primitivement dominée, ou se créer par l'immigration d'étrangers, et enfin aussi naître de l'augmentation, surtout illégale, du peuple libre lui-même ; quand ceci lui est impossible, ou ne peut pas être atteint, la noblesse peut être nourrie et entretenue par les contributions, les redevances et les services des cultivateurs résidant autour de sa cour. De telles redevances sont libres aussi longtemps que l'on considère que les communes sont propriétaires de leurs terres d'après une tradition établie et maintenue, mais par la coutume elles sont comprises comme obligatoires. Si le baron ou le chevalier est au-dessus des communes dans le domaine politique, c'est-à-dire dans le sens de l'être social, il est en même temps dépendant d'elles dans le domaine économique, c'est-à-dire par rapport à une communauté primitive et patriarcale qui doit toujours être considérée comme le fondement de l'être social ; il dépend (dans la mesure où un tel rapport existe) de leurs faveurs, de leur bonne volonté ; il est nourri et entretenu par la commune comme un organe qui lui rend service.

XXVII. — Peuple et Commune

Quand chaque être social se présente comme province par une pluralité de seigneuries, de villages et de villes, ou se désagrège

en provinces confédérées, alors chacune des parties constituantes, dans la mesure où elle est consolidée sur une terre ferme et où elle est capable de se défendre, a la force et une certaine tendance à devenir elle-même un être social. Quand elle le désire et n'est pas à son tour constituée d'êtres sociaux, elle est alors l'expression la plus parfaite et la plus forte d'un être social, précisément par la proximité des habitations, par une probabilité moindre de frottements intérieurs qui menacent de se produire entre des corps indépendants capables de se défendre en tant que rassemblement d'armées mobiles, apparaissant donc comme des assemblées judiciaires capables de rendre des verdicts. Dans cette conception, l'idée de l'être social se réalise par la ville qui gouverne une province déterminée. Celle-ci peut même, comme la *cité* de la culture hellénique, être le seul être social réel qui ne place au-dessus de lui un autre être social, que comme membre d'une alliance ; cet être social ne peut plus être considéré alors, par une imagination religieuse et créatrice (dans le mythe) que comme primitif, comme ayant créé les autres ; il peut aussi comme la ville libre de la culture germanique, se détacher du sol commun par la puissance et la richesse, et cependant entrer avec ses semblables dans un même rapport vis-à-vis de la confédération, comme si ensemble elles la formaient, et la constituaient ; cependant celle-ci, par sa nature réelle, à priori et sacrée, tente de se préserver contre une transformation en une unité purement fictive et conceptuelle. Le citoyen, en tant qu'homme libre et capable de se défendre, se comporte vis-à-vis de sa ville de la même façon que celle-ci envers la confédération. La totalité des citoyens considère l'être social communal comme leur chef-d'œuvre et leur idée ; ils lui doivent leur liberté, leur propriété et leur honneur ; et cependant il tire lui-même son existence de l'association de leurs volontés raisonnables, et quoiqu'étant le résultat nécessaire et involontaire de cette association, il persiste au delà des générations, non seulement par la présence accidentelle, mais par l'unité réelle des citoyens. Quand on représente régulièrement la volonté d'un être social dans son ensemble par une seule personne (le prince), par plusieurs (les nobles, les plus vieux) ou par l'accord de beaucoup (la masse, le peuple) c'est le monarque qui domine, dans un être social étendu et patriarcal ; quand il est régional et plus restreint, c'est la noblesse ; quand il est urbain, c'est-à-dire le plus étroit, c'est le peuple. Si le premier équivaut primitivement à la tête ou au cerveau, la noblesse pour ainsi dire aux ganglions de la moelle épinière, et si la masse est comparée aux centres du système sympathique, celle-ci, par contre, régnant finalement sur elle-même, devient semblable

au cerveau d'un corps achevé, capable de percevoir ; elle représente le potentiel pensant et peut, comme telle, devenir plus parfaite que les précédents puisque dans son groupement facile et massif elle se trouve en face de problèmes plus difficiles, mais aussi s'affine par des expériences et des exercices nombreux ; elle a donc une probabilité plus grande de produire la raison politique et artificielle la plus haute et la plus noble. Mais la pleine majesté de l'être social ne résulte que de l'accord de ses trois organes, même si dans la manifestation empirique l'un peut dominer et l'autre être atrophié. Assurément la commune peut, par delà sa signification la plus récente et particulière dans laquelle elle est un facteur coordonné, garder sa signification la plus ancienne où elle représente visiblement la totalité et la substance de l'être social, de laquelle donc émanent les centres et les porteurs de puissance conditionnés par elle. Compris ainsi, le peuple est constitué sans doute par tous ceux qui d'une manière quelconque sont liés les uns aux autres dans la communauté, et comprend les femmes, les enfants, et les vieillards, les défenseurs et les domestiques, comme parties intégrantes de lui-même ; il n'est cependant toujours que la manifestation changeante de leur communauté durable.

XXVIII. — Groupement et Société

Il ressort des principes premiers de ce débat que chaque corporation ou association entre les hommes peut être comprise aussi bien comme une sorte d'organisme ou de chef-d'œuvre organique que comme une sorte d'appareil ou de mécanisme. Car en réalité l'essence d'une telle chose n'est rien d'autre que la volonté organique commune existante, ou la volonté réfléchie commune constituée, l'une et l'autre comprises non pas dans leur pluralité, mais dans leur unité. Si nous employons le nom de *groupement* pour la première conception (celle d'une association communautaire) celui de *société* pour l'autre (celle d'une association sociale) il s'ensuit qu'un groupement ne peut être décrit et compris que comme produit naturel, comme un « devenu » par son origine et les conditions de son développement. Il se rapporte donc à l'idée d'un être social. Par contre, une société est un être imaginaire ou constitué par la pensée pour exprimer la volonté réfléchie commune de ses auteurs ; il faut d'abord rechercher ici le but auquel elle sert de moyen. Par là, l'emploi du mot s'applique à la notion *d'État* en tant qu'idée générale de la société dans son ensemble. L'essence psychologique ou métaphysique d'un groupement et par suite d'un être social, se

ramène toujours à la volonté, c'est-à-dire à la vie ; il consiste dans la vie commune de ses membres, illimitée dans le temps. Il remonte donc toujours à l'unité primitive de la volonté organique que j'ai nommée compréhension ; et comme il s'est toujours développé à partir de celle-ci, son contenu est toujours aussi étendu que la force même qu'elle révèle dans son existence ; et ce contenu, en tant que coutume et droit, a par conséquent une validité inconditionnée et éternelle pour les membres qui ne tiennent que de lui le droit individuel qu'ils possèdent les uns par rapport aux autres, par suite aussi, vis-à-vis de la personne propre du groupement, dans la mesure où celui-ci ne peut pas changer sa volonté donnée en volonté réfléchie. Mais la sphère de la volonté du tout doit être considérée comme existant avant toutes les sphères individuelles et comme les impliquant, de sorte que la liberté et la propriété des hommes n'existent que comme modification de la liberté et de la propriété de l'être social. Dans un ensemble général de la communauté, la sphère de chaque groupement serait à nouveau conditionnée et déterminée par des groupements précédents et plus élevés vis-à-vis desquels il se comporterait comme membre jusqu'à ce qu'enfin le plus élevé se présentât comme un être social embrassant toute l'humanité. Et ceci a été l'idée *d'Église* et d'un Empire mondial spirituel ; une idée qui, comme telle, est éternelle et peut par une conscience élevée, épurée par la connaissance, renaître et se présenter comme durable ; peut-être cela arrivera-t-il effectivement. Par contre, chaque société repose sur un complexe de contrats duquel fait partie chaque sujet, et qui, en tant que convention par laquelle la personne fictive est appelée à naître, s'appelle un *statut*. Le statut confère une volonté à la société par la nomination d'un comité représentatif déterminé ; il lui donne un but ; mais celui-ci peut n'être qu'un but par rapport auquel les contractants se savent d'accord et auxquels le statut fournit les moyens de le poursuivre et de l'atteindre ; ces moyens doivent être donnés et groupés par ceux des contractants. Ils sont en partie des droits vis-à-vis de certaines actions des personnes individuelles dont la société, par suite, peut disposer de la même manière (en droit) tout comme chaque individu possède ses droits particuliers et en dispose dans la sphère de sa volonté réfléchie. Ils sont donc des parties de liberté. Ce sont des droits coercitifs. La manière dont ceux-ci résultent de l'obligation a été étudiée précédemment. Une société n'est cependant pas plus apte, d'après sa nature, à l'exercice de la coercition que l'homme individuel. Elle ne peut agir que par l'intermédiaire de son représentant ; celui-ci est un individu ou une assemblée. Si c'est un individu, il se trouve

dans un cas semblable à celui où il aurait à exercer la contrainte en son propre nom. Si c'est une assemblée, celle-ci peut alors prendre des décisions comme un tout, mais par le fait qu'elle agit elle se partage entre les nombreux particuliers que sa volonté doit mouvoir et contraindre puisque celle-ci n'est capable, par elle-même et pour elle-même, d'aucune action ; et il n'est pas du tout certain, d'autre part, que la majorité, en tant que somme des particuliers, soit seule capable d'une action commune dans le sens de sa volonté. La personne sociale doit donc, semblable à tout autre personne, afin de pouvoir exercer une contrainte, disposer de forces humaines supérieures grâce à d'autres forces, comme moyen coercitif, ce qui n'est accessible dans un état social que par le fait qu'elle acquiert ces forces au moyen d'un accord. Elle doit donc disposer de l'argent en quantité suffisante en tant que pouvoir général d'achat. Mais même dans ce cas, l'exercice de la contrainte reste lié à une condition importante. C'est la coopération au moins négative de la société tout entière. La contrainte ne peut s'effectuer avec sûreté et régularité que quand personne n'est prêt, ou ne se laisse entraîner, à aider la résistance de la personne contrainte : elle s'effectue encore si le nombre de ceux qui voudraient lui résister n'est rien en comparaison de la force de celui qui l'exerce ; de sorte que la défense de ce dernier en résulte aussi sûrement que la contrainte du premier délinquant. Tout comme la société participe à la partie économique de chaque contrat (ou échange) du point de vue de la validité, elle participe de même à la partie légale du point de vue de l'action obligatoire. Par la neutralité, elle rend la résistance impossible quand les forces de celui qui agit légalement sont supérieures. La supériorité du particulier sur le particulier, dans le sens d'une action momentanée et sûre, est exclue dans le cas ordinaire puisque chacun possède assez de forces pour résister à un autre. Celui qui agit légalement doit donc acquérir pour lui des forces de secours. C'est pour cela que chaque société, sans fortune et sans revenu, c'est-à-dire sans argent (dans une société développée) serait impuissante contre des personnes réelles. Cet argent doit lui être donné ou accordé à l'avance. Elle doit pouvoir en disposer librement. C'est par là qu'elle dispose aussi des forces humaines. Elle peut aussi utiliser celles-ci intérieurement et extérieurement pour d'autres buts que la contrainte, et peut être exclusivement, en vue de ces autres buts qui dérivent de son but principal, par exemple de l'exploitation d'une affaire commerciale. Je nomme *règlement* la forme dans laquelle une société exprime à ses subordonnés sa volonté réfléchie par des principes généraux L'exécution de tels règlements en tant que

normes obligatoires est conçue comme un service pour lequel ceux-ci sont rétribués. Elle ne doit pas être considérée comme obligatoire en elle-même, mais elle constitue, comme dans l'échange, l'offre d'un équivalent. La personne individuelle peut aussi exprimer et réaliser sa volonté d'une manière semblable : chaque délégateur est un législateur pour son délégué. Mais la forme des règlements est appropriée à la société parce que celle-ci, même quand elle est représentée par une assemblée, a besoin d'un schématisme déterminé (prévu dans le statut) pour réaliser sa volonté en général et pour la manifester comme décision valable. C'est pourquoi l'expression la plus générale lui est plus naturelle comme étant celle par laquelle se réalise en un temps donné le plus grand travail, quand son application à des séries de cas et à des cas particuliers peut être confiée aux personnes dépendant d'elle.

XXIX. — Caractère de l'État

L'État a un double caractère. Il est d'abord l'association sociale générale, consistant, et pour ainsi dire constituée, dans le but de protéger la liberté et la propriété de ses sujets, par suite, en vue d'exprimer et de réaliser le droit naturel reposant sur la validité des contrats. Il est donc, semblable à tout autre société constituée, une personne fictive ou artificielle, apparaissant dans l'ordre légal comme égale à toutes les autres personnes. Il existe un droit naturel entre lui et les particuliers, comme entre un délégué et son délégateur. Ce droit subsiste au-dessus de lui comme volonté sociale, ou droit naturel conventionnel. Sa constitution tout entière s'y rapporte en tant qu'ordre dans lequel il doit exprimer valablement sa volonté. Ce droit peut, comme tout droit, être contestable, et il peut exister une personne ou une autorité particulière introduite et reconnue par les contractants (d'un côté, par l'État, de l'autre par les particuliers, c'est-à-dire par la société) afin d'en décider. Pour cette autorité judiciaire il n'existe pas alors d'autre droit et il n'en est pas exigé parce que sa volonté ne doit être rien d'autre que la vérité éclairée par rapport au droit, et parce que son action ne veut être rien d'autre qu'un verdict. Elle n'a, par suite, ni le droit, ni la puissance de contraindre ; elle le peut moins qu'une personne physique quelconque. Elle est la raison sociale pure dans son potentiel le plus élevé, donc par là même dépouillée de toutes les autres forces. Par contre, l'État n'est, précisément d'après sa destination légale, rien d'autre que force, possesseur et représentant de tous les droits coercitifs naturels. Il a besoin lui-même

de la reconnaissance du droit pour contraindre. Il fait du droit naturel son objet, l'incorpore à sa volonté et en devient l'interprète. Cependant, ce qu'il possède ainsi, il peut aussi le changer. Et cela, non seulement en fait, mais aussi légalement. Car il peut, par des règlements, rendre obligatoires pour ses subordonnés, les règles d'après lesquelles il veut interpréter le droit. Ses déclarations qui *sont légales* indiquent alors à ceux-ci ce qui *doit être légal*, et cela dans toutes les conséquences pratiques du droit. Dans ce sens, l'État peut créer un droit à sa convenance en tant qu'il ordonne à ses juges de se diriger d'après lui et à ses membres exécutifs de l'exécuter. La société existant à côté et pour ainsi dire en dessous de l'État, comme somme d'individus, peut s'opposer par l'affirmation de son droit propre à cette extension illimitée de la puissance législative ou au refoulement du droit naturel ou conventionnel par le droit de l'État ou de la politique. Une décision légale ne serait possible alors que par un tribunal arbitral. Mais en deuxième lieu l'État est la société elle-même ou la raison sociale donnée avec l'idée du sujet social individuel et raisonnable ; il est la société dans son unité, non pas comme personne particulière existant à côté et en dehors des autres personnes, mais comme personne absolue par rapport à laquelle les autres personnes ont une existence ; dans ce sens, il n'existe pas de droit qui soit opposé au sien, le droit de la politique est alors le droit de la nature. Par suite, il n'existe pas non plus d'autorité judiciaire concevable entre l'État et la société, parce qu'elle devrait émaner de la société comme l'État lui-même ; la juridiction tout entière devient dépendante de l'État ; elle devient l'application de ses lois. Car on ne croit pas que la société soit capable d'une volonté générale sans l'État, sans reconnaître la volonté de celui-ci comme la sienne propre. Il en résulte, comme ordre naturel, une détermination positive des individus au lieu d'une détermination purement négative ; quelques-uns d'entre eux sont munis par l'État d'un mandat impératif qu'ils exigent de pouvoir transmettre, ce dont ils sont d'ailleurs susceptibles, de sorte que, finalement, chaque personne prendrait indirectement part à la volonté de l'État. Cette idée reçoit une exécution limitée dans le système administratif : sa généralisation transformerait la production entière des biens en une partie administrative et constituerait une forme possible du socialisme (apparent d'après cette conception). Celui-ci est concevable sans la suppression de la distinction fondamentale des classes sociales. L'État serait alors une coalition capitaliste excluant toute concurrence ; la production continuerait en vue de son utilité. Dans la division internationale du travail réglée par

le marché mondial le capitalisme apparaîtrait toujours uni, comme producteur et vendeur de la totalité de ses produits ; même si les moyens de production appartenaient à l'État, le capitalisme resterait cependant, en tant que sujet formel et comme dirigeant du travail, propriétaire de toute la plus-value qui ne serait pas nécessaire au remplacement des moyens de production. Mais dès que la société se serait étendue au delà de toutes les frontières et si, par suite, un État mondial était institué, la production des marchandises prendrait fin et avec elle la véritable raison du bénéfice de l'entrepreneur, du profit commercial et de toutes les formes de la plus-value. Les biens produits par la classe inférieure (jusqu'ici) ne pourraient plus être accaparés par la classe supérieure que dans la mesure où elle représenterait l'État au nom duquel aussi elle pourrait se partager la partie de la production générale qui ne serait pas nécessaire à l'entretien des travailleurs. La base réfléchie du droit s'exprime le plus clairement quand le droit politique et légal a absorbé tout le droit social et contractuel. Elle existe toujours, mais elle n'est comprise que quand le sujet relevant du droit naturel se présente en tant que personne capable d'une volonté réfléchie constante et cependant entièrement fictive (juridique). D'après la première conception aussi, où l'État est représenté comme le simple délégué de la société, ce n'est qu'apparemment que la volonté réfléchie de tous ceux qui vendent des marchandises postule le droit conventionnel, et en second lieu seulement le droit politique naturel, apparemment dans la même mesure où la force de travail est une marchandise apparente ; en réalité c'est la volonté réfléchie de tous les commerçants vendant des *marchandises réelles*, des forces de travail matérialisées par les produits. L'État est une institution capitaliste et sociale quand il se déclare identique à la société. Par suite, il cesse d'exister quand la volonté de la classe ouvrière se transforme en vue de détruire la production capitaliste. Il s'ensuit que l'effort politique de cette classe se situe, d'après son but, en dehors des cadres de la société qui implique l'État et la politique comme expressions et formes nécessaires de sa volonté. Par contre, l'opposition sociale et historique la plus profonde a lieu entre les deux conceptions de l'État dont l'esquisse a été faite. Elle consiste dans l'opposition du système de la souveraineté populaire, qu'il faut appeler la souveraineté sociale, et du système de la souveraineté gouvernementale, qu'il faut appeler la souveraineté de l'État ; cependant ces deux souverainetés peuvent entrer dans des combinaisons et des confusions variées.

XXX. — L'Être religieux

La troisième et dernière forme d'une volonté générale et associée doit être comprise comme une forme mentale. Théoriquement on peut aussi, pour plus de clarté, la représenter par un sujet, et celui-ci peut être une association ou une société spirituelle (religieuse) ; quand celle-ci est considérée comme générale, on peut la distinguer comme être social spirituel, ou comme État spirituel. Cependant les deux formes de la volonté elles-mêmes, je les appelle : A) communautaires : prises individuellement, elles sont la foi, dans l'ensemble, la religion ; B) sociales : individuellement, elles constituent le dogme, dans l'ensemble, l'opinion publique. Ce sont des puissances que ni les forces humaines (physiques) ni des objets extérieurs en tant qu'outils (l'argent) ne sont propres à faire valoir, ni à réaliser, et qui ne peuvent l'être que par des représentations et des idées existant dans l'activité mentale de l'homme. Dans leurs actions sociales les plus importantes, elles expriment des jugements et des directives, c'est-à-dire qu'elles mesurent par rapport à elles-mêmes ou à leurs principes, à leurs maximes et à leurs règles, les faits et les gestes, donc la volonté dont ceux-ci sont l'expression ; elles agissent de même envers la volonté de l'être social et de l'État. Ainsi la religion se place au-dessus de l'être social, l'opinion publique au-dessus de l'État. La religion apprécie la coutume et les usages comme bons et justes, ou les réprouve comme mauvais et faux. L'opinion publique approuve la politique et la législation comme justes et sages, et les condamne comme injustes et sottes. La foi appartient essentiellement à la masse et au bas peuple : elle est la plus vivante parmi les enfants et les femmes. Le dogme est une chose que peu de personnes comprennent, et qu'un nombre plus infime encore peut imaginer ; ceux qui le peuvent sont des individus, des hommes et des vieillards subtils et posés. Ils se comportent comme la poésie (dans ses sources, en tant que disposition pour le chant, les narrations, les représentations mimiques) vis-à-vis de la prose parfaite d'un raisonnement mathématique ou d'autres combinaisons conceptuelles. Les rapports de la religion avec la vie familiale et la coutume ont déjà été notés. La religion est la vie familiale elle-même dans la mesure où la participation à celle-ci est étendue à des êtres représentés, existant dans l'imagination, comme des parents et des amis fidèles ; elle se réalise ainsi, d'une part (du côté humain) par la vénération, des dons, des sacrifices, et des œuvres pieuses, d'autre part (du côté divin) par des faveurs, la protection et l'aide. Le gouvernement paternel ou maternel

est le fondement et l'origine du gouvernement divin, de tout ce qui ressemble à celui-ci et se garde en lui comme sa vérité. La religion est ensuite elle-même une partie de la coutume, réellement et nécessairement donnée par l'usage, la transmission et le passé, dans laquelle l'enfant individuel naît et est éduqué comme dans le dialecte de sa langue, les manières de vivre, les façons de s'habiller, la nourriture et la boisson auxquelles sa patrie est habituée : elle est la croyance des ancêtres, la foi et l'usage, le sentiment et le devoir héréditaires. Mais à nouveau la religion possède et garde partout, jusque dans ses manifestations les plus élevées, toutes les actions propres au caractère et à la conscience des hommes, par la consécration qu'elle accorde aux événements de la vie familiale : à la communauté conjugale, à la joie causée par les nouveau-nés, à la vénération des anciens, à l'affliction provoquée par les morts. Et, de même, elle consacre l'être social, élève et consolide la valeur du droit : comme volonté des vieillards et des ancêtres il est déjà digne et important, comme volonté des dieux, il devient encore plus puissant et plus sûr. Ainsi la première conception de l'être social exige et crée la dernière, et la dernière réagit sur la première. L'être social religieux représente en particulier l'unité et l'égalité primitive de tout un peuple ; son rôle est de maintenir celui-ci dans l'état de la famille, de garder le souvenir de ses liens de parenté par un culte en des lieux communs. Voilà ce qu'est l'être religieux dans sa signification extensive ; il a la plus grande force intensive comme être social urbain, où l'importance de la foi et l'interprétation de la volonté divine complète le contenu de la coutume, modifie des états de vie complexes et les remplace, en partie, d'une manière décisive. Ceci se réalise en général par le fait de prêter serment ; ici, la présence de l'être divin est considérée d'abord comme redoutable, puis comme aimable, afin qu'elle exhorte à la fidélité et à la sincérité, et qu'elle puisse venger le mensonge. Et on ne se trompera pas si l'on reconnaît dans le mariage, en tant que centre de gravité de l'être familial, et accord de l'esprit masculin et féminin, et dans le serment, les deux piliers par lesquels la religion soutient l'édifice de l'être social et la vie communautaire élevée ; ils sont les parties principales de la morale, et celle-ci est, d'après son caractère particulier, aussi bien un produit de la religion que le droit est un produit de la coutume.

XXXI. — L'opinion publique

L'opinion publique postule elle-même le droit d'ordonner des normes générales et valables, non pas en se fondant sur une foi

aveugle, mais sur une vue claire de la justesse des doctrines qu'elle reconnaît et accepte. Elle est dans sa tendance et d'après sa forme l'opinion savante et éclairée. Si elle peut se former comme telle par rapport à tous les problèmes possibles qui peuvent occuper la pensée et la connaissance, elle est pourtant orientée de préférence vers la vie et le trafic de la société et de l'État. Tous ceux qui participent consciemment à cette vie et à ce trafic sont obligés de s'intéresser aux conceptions de l'opinion publique, d'aider à les former et de combattre celles qui sont fausses et nuisibles. Ce qui est permis ou défendu dans la pratique du commerce, ce qui est à conserver de la force et de la valeur d'une marque ou d'une autre, d'une marchandise ou d'une autre, de l'exigence d'une monnaie ou d'un papier, et de même des valeurs qui circulent, des personnes et de leurs aptitudes dans une autre sociabilité semblable au trafic commercial et financier, tout cela, élevé à des principes généraux, constitue une sorte de code moral très variable selon une connaissance soit disant meilleure, et qui peut avoir contre lui beaucoup d'opposition, mais n'en est pas pour cela moins sévère dans ses ordonnances, ses jugements et ses punitions ; car comme il ne cherche pas à créer une disposition active quelconque, mais seulement une correction formelle dans les manières du commerce, il ne réagit en réalité que contre la transgression ; une distinction dans le sens opposé et positif n'est d'ailleurs guère possible puisqu'il n'est exigé, ni attendu, rien d'autre que la régularité ; l'admiration n'est pas la chose de l'opinion publique qui s'évertue bien plutôt à ramener toutes les manifestations au niveau de sa compréhension. Cependant l'opinion publique n'a pas seulement affaire qu'à des actions correctes et bonnes, mais aussi tout particulièrement aux opinions correctes et bonnes elles-mêmes, en tant qu'elle exige l'accord des opinions individuelles et privées avec elle-même, et cela d'autant plus que les sujets (supposés) raisonnables et réfléchis dirigent leurs actions d'après leurs opinions. Parmi les opinions, beaucoup sont indifférentes, mais aucunes ne le sont moins que les opinions politiques ; car, en dernier lieu, tout semble dépendre des lois que l'État fera ou maintiendra, de la politique qu'il mènera intérieurement et extérieurement. Et si la société n'est d'accord que sur une partie de ces questions et résiste de la manière la plus forte à beaucoup d'autres, chaque parti doit alors s'efforcer d'élever son opinion à la hauteur de l'opinion publique ou du moins de lui en donner l'apparence, de présenter sa volonté comme volonté générale et raisonnable visant le bien commun, afin d'atteindre par là le gouvernail de l'État ou l'accès de la législa-

tion. D'autre part, l'État lui-même ou le Gouvernement, c'est-à-dire le parti qui représente justement la personne souveraine, ou exerce sur celle-ci l'influence la plus forte, a le plus grand intérêt à former l'opinion publique, à la travailler, à lui donner le ton et à la retourner. Mais quelle que soit l'opinion publique, elle se présente toujours aux particuliers comme une puissance étrangère et extérieure. Ceci se produit de préférence par cette sorte de communication dans laquelle existe ou peut exister toute relation humaine : la foi et la confiance d'un auditeur compréhensif vis-à-vis d'un orateur ou d'un maître, c'est-à-dire la communication littéraire dans laquelle les jugements et les opinions sont développés et présentés dans leur réalité objective en vue d'un profit, tout comme les objets du marchand de bric-à-brac. Tout cela est préparé et offert de la manière la plus parfaite par le journal : la fabrication la plus rapide, la multiplication et la divulgation d'idées et de faits actuels, semblables aux autres objets de jouissance du monde, à la manière d'une cuisine d'hôtel présentant la nourriture et la boisson sous des formes convenables et en quantités nécessaires. Ainsi la presse est le moyen réel (l'organe) de l'opinion publique, une arme et un outil dans les mains de tous ceux qui savent et sont obligés de l'utiliser, d'une puissance universelle en tant que critique redoutée d'événements et de changements des états sociaux ; comparable et supérieure, à bien des points de vue, à la puissance matérielle que possèdent les États par l'armée, les finances et l'administration bureaucratisée ; elle n'est pas limitée comme celles-ci aux frontières nationales, mais est entièrement internationale par sa tendance et ses possibilités ; elle se mesure donc plutôt par rapport à la puissance que pourraient avoir l'accord et l'alliance durables ou passagers de plusieurs États. C'est par là qu'on peut considérer comme son but final la dissolution et le remplacement de la pluralité des États par la fondation d'une république mondiale unique d'une extension égale à celle du marché mondial, laquelle serait dirigée par les penseurs, les savants et les écrivains et pourrait se passer des moyens coercitifs qui ne seraient pas d'ordre psychologique. De telles tendances et de telles vues n'atteignent peut-être jamais une expression claire et pure et encore bien moins une réalisation ; mais leur conception aide à comprendre bien des manifestations réelles et provoque ce jugement important que la formation d'États nationaux n'est qu'une limitation provisoire d'une société illimitée ; l'Union Nord-Américaine, par exemple, l'État le plus moderne et le plus social, peut et veut prendre le moins un caractère national. Mais la remarque que le souvenir de l'artificiel, ou même de la

violence, demeure d'une manière durable, dans ces abstractions de même que la relation profonde dans laquelle persistent toutes ces puissances sociales vis-à-vis de leur base communautaire et des formes primitives naturelles et historiques de la vie et de la volonté communes, reste valable d'une manière générale. Car de même que la volonté réfléchie entière ne peut être séparée qu'idéellement des impulsions de la vie et de la volonté organique et sous son aspect objectif apparaît plutôt comme un produit de la mémoire, ainsi en est-il de la volonté réfléchie sociale. Tous ses principes et ses normes ont une certaine ressemblance avec les préceptes de la religion par le fait que, comme ceux-ci, ils résultent de l'expression intellectuelle et mentale de l'esprit général et parce que l'isolement et l'indépendance supposés de cet esprit ne se rencontrent jamais d'une manière parfaite et générale dans la réalité. Ainsi le serment est à l'origine la garantie d'un accord, et dans la conscience des hommes, la force qui lie deux contractants ne se sépare pas facilement de la fidélité et de la foi ; même si, en réalité, celles-ci ne sont exigées en aucune façon, et si la simple considération de l'intérêt personnel suffit pour représenter au sujet raisonnable la nécessité de remplir cette condition fondamentale de la vie sociale. Il n'est pas facile d'éclairer et de comprendre ce point de vue. Mais dans l'examen et la pénétration de sa signification, on découvrira la clef de la solution des problèmes les plus importants de l'évolution de la culture humaine. Car l'existence même de celle-ci est un changement, et comme telle, elle est en même temps développement et désagrégation de formes constituées. Tout changement ne peut être compris que par la fusion de concepts fluides les uns dans les autres.

APPENDICE

RÉSULTAT ET PERSPECTIVE

I. — Ordre. — Droit. — Morale

Nous relevons ainsi l'opposition d'un ordre de la vie commune lequel est ennobli dans la mesure où comme union des volontés il repose essentiellement sur la concorde, où il est formé par la coutume et la religion, et d'un autre ordre de la vie commune qui, en tant que rencontre et accord des volontés réfléchies, est fondé sur la convention, détient sa sûreté de la législation politique et reçoit son interprétation idéelle et consciente, et sa justification de l'opinion publique. D'autre part, nous relevons l'opposition de deux droits. Le premier est un droit commun obligatoire et positif, un système de normes coercitives par rapport au comportement réciproque des volontés, système qui a ses racines dans la vie familiale et puise son contenu principal dans les réalités de la propriété foncière ; les formes de ce droit sont essentiellement déterminées par la coutume ; la religion, comme volonté divine, leur donne sa consécration et sa spiritualité par l'intermédiaire d'hommes sages et régnants, interprétant les décisions divines ; mais elle ne se risque pas et n'enseigne pas à les corriger ; le second est un droit positif semblable, que les volontés réfléchies, par toutes leurs rencontres et entrelacements, sont appliquées à maintenir séparé du premier, et qui est supposé par l'ordre conventionnel du commerce ou d'un trafic semblable ; mais il ne devient valable et régulièrement puissant que par la souveraineté de la volonté réfléchie et la puissance de l'État, en tant qu'outil le plus important de la politique ; par l'État, ce droit subit en partie les mouvements sociaux, en partie les arrête ou les accélère ; il est défendu ou attaqué publiquement par les doctrines et les opinions, donc aussi changé, aiguisé ou adouci. A ces oppositions appartient enfin celle de la morale, en tant que système entièrement idéel ou mental de règles de la vie commune, système qui est, d'une part, l'expression et l'organe essentiel des

représentations et des forces religieuses, donc en liaison nécessaire avec les conditions et les réalités de l'esprit de la famille et de la coutume ; d'autre part, le produit et l'outil de l'opinion publique ; il est alors orienté aussitôt vers tous les rapports de la sociabilité générale et contractuelle et vers les aspirations politiques.

L'ordre est le droit naturel. Le droit simple et courant est le droit positif ; la morale est le droit idéal. Car le droit, en tant que matière de ce qui doit et peut être, de ce qui est ordonné et permis, constitue, en général, l'objet d'une volonté sociale. Le droit naturel aussi, dans la mesure où il veut être réel et actif, doit être compris comme donné et effectif, mais il est donné dans un sens plus général et d'une manière moins expressive ; il est le droit général par opposition au droit particulier, ou le droit simple par opposition au droit diversifié et compliqué.

II. — Désagrégation

La concorde, la coutume et la religion constituent la substance de la volonté et de l'être sociaux dont les formes et les modes très divers se réalisent au cours de sa vie d'après des conditions favorables, et de telle sorte que chaque groupe et chaque homme indépendant y prennent, par leur volonté propre, et la sphère de celle-ci, donc par leurs dispositions, leurs sentiments, leur conscience, de même que par des circonstances données, par leur possession et leurs activités naturelles, habituelles et obligatoires, une certaine part provenant d'un foyer et d'un centre communs. Ils y trouvent les sources de leur force et entretiennent leur droit par un droit unique et primitif, divin et naturel, qui les entoure et les garde, qui les a fait naître et les laissera périr. Mais dans certaines conditions et dans beaucoup de rapports remarquables, l'homme apparaît par ses activités réfléchies comme un individu libre et doit être considéré comme une personne. La substance de l'esprit commun est alors devenue si faible, ou le lien qui relie les individus les uns aux autres est devenu si mince, qu'il n'est plus à considérer. Ceci est, par comparaison avec chaque lien familial et associatif, le rapport entre des étrangers, où ne domine pas, en général, de compréhension commune, où ni l'usage, ni la foi, ne lient, ni ne rapprochent les hommes. C'est l'état de guerre et de la liberté illimitée de tous de s'anéantir réciproquement, d'agir par la volonté réfléchie, de piller et de soumettre les autres, ou bien de conclure et d'étendre, par la connaissance d'un avantage meilleur, des accords et des associations. Aussi longtemps et aussi loin qu'un tel état peut exister entre des communautés et des groupes fermés, entre

des hommes conditionnés par ceux-ci, ou aussi entre des associés et des étrangers vis-à-vis de la communauté, il ne concerne pas la présente recherche. Mais nous comprenons ici une vie commune ou un état social dans lequel les uns persistent vis-à-vis des autres dans un même isolement et une même inimitié dissimulée, de sorte que ce n'est que par crainte ou par sagesse qu'ils s'abstiennent de s'attaquer, et où les rapports et les actions réelles paisibles et amicales doivent être comprises comme reposant sur la base d'un état de guerre. Ceci est, tel qu'il a été défini, l'état de *la civilisation* sociale, dans lequel la paix et le trafic sont maintenus par convention et par la crainte réciproque que celle-ci inspire, par l'État que le Gouvernement protège et perfectionne par la législation et la politique, et que la science et l'opinion publique cherchent à comprendre comme une institution nécessaire et éternelle, ou qu'elles glorifient comme un progrès vers la perfection. Mais les manières de vivre et les règles de la communauté sont davantage celles dans lesquelles le peuple et sa culture s'entretiennent, auxquelles, par suite, l'étatisme (quelle que soit l'idée par laquelle on conçoive l'état social) s'oppose avec une haine certaine, tantôt dissimulée, plus souvent hypocrite, et un esprit méprisant ; et cela d'autant plus qu'il est séparé du peuple ou de sa culture, qu'il leur est étranger. Ainsi dans la vie sociale et dans l'histoire de l'humanité, la volonté organique et la volonté réfléchie se trouvent d'une part le plus profondément liées, d'autre part l'une à côté de l'autre, opposées entre elles.

III. — Peuple et État

De même que la volonté organique individuelle développe la pensée pure et la volonté réfléchie elle-même qui tend ensuite à dissoudre celle-là et à se la subordonner, ainsi nous observons aussi chez les peuples historiques, le processus de développement de la société et des formes sociales de la volonté réfléchie, à partir des formes de vie et de volonté primitives et communautaires ; le développement de la civilisation de l'État à partir de la culture populaire. Ce processus peut être décrit aussi, d'après ses traits fondamentaux, de la manière suivante. La substance populaire forme, par une énergie primitive et dominante, les maisons, les villages et les villes du pays. Elle crée ensuite par des expressions nombreuses et distinctes, des individus puissants et réfléchis : comme les princes, les seigneurs féodaux, les chevaliers, ou comme les prêtres, les artistes et les savants. Cependant tous ceux-ci restent conditionnés et déterminés dans le sens social, aussi longtemps qu'ils le sont dans le sens économique, par la totalité

du peuple telle qu'elle se présente dans sa structure, par sa volonté et par sa force. Leur accord national par lequel seul ils peuvent acquérir, en tant qu'unité, une puissance supérieure, est lui-même lié à des conditions économiques. Et leur domination réelle et essentielle est la domination économique que les marchands acquièrent avant eux et avec eux — en partie sur eux — par le fait qu'ils accaparent l'énergie de travail de la nation sous des formes diverses dont la plus élevée est la production capitaliste méthodique ou la grande industrie. La réalisation des conditions du trafic en vue de l'accord national des individus libres, et celle des conditions et des formes de la production capitaliste est l'œuvre de la classe commerçante qui est, par sa nature et sa tendance et surtout aussi par son origine, aussi internationale que nationale et urbaine, c'est-à-dire sociale. Suivant son exemple les États et les dignitaires le deviennent aussi de plus en plus et, enfin même, au moins d'après sa tendance, le peuple tout entier. Avec le lieu et les conditions de sa vie quotidienne, l'homme change de tempérament ; il devient emporté et d'humeur variable par une aspiration agitée. En même temps que ce bouleversement de l'ordre social et par un progrès parallèle, s'accomplit un changement progressif du droit dans son contenu et dans ses formes. Le contrat pur devient la base du système tout entier, et la volonté réfléchie de la société, déterminée par l'intérêt de celle-ci, apparaît de plus en plus, soit en elle-même et pour elle-même, soit comme volonté exécutive de l'État, comme la seule cause, le seul contenant et moteur de *l'ordre légal ;* par suite celui-ci est considéré comme pouvant et devant changer la société pour des motifs valables selon son désir et sa convenance ; ce qui cependant, du fait de la propre volonté de cette société, sera un changement utile et rationnel. La volonté de l'État se libère toujours davantage de la tradition et de l'usage, et de la croyance en l'autorité compétente de ceux-ci. Ainsi le droit évolue d'après sa forme, depuis la formation de la coutume ou du droit coutumier, jusqu'au droit légal, produit de la politique. Il n'existe plus comme potentiels actifs que l'État, ses divisions, et les individus, à la place des groupements des communes et des êtres sociaux développés naturellement, nombreux et divers. Et comme ceux-ci ont contribué à déterminer les caractères des hommes, ils sont eux-mêmes changés par l'adaptation à des formations nouvelles et réfléchies du droit ; ils perdent le soutien qu'ils trouvaient dans la coutume et dans la conviction qu'on avait de leur justesse.

Enfin apparaît dans cette évolution, sous l'action de ces changements et par la réaction contre ceux-ci, un renversement com-

plet de l'activité intellectuelle. Ayant primitivement ses racines dans l'imagination, elle devient maintenant dépendante de la pensée. Là, le centre en est la croyance en des êtres invisibles, des esprits et des dieux ; ici il se trouve dans la connaissance de la nature visible. La religion qui jaillit de la vie populaire ou est intimement liée à elle, doit céder la direction à la science qui émane de la connaissance élevée au-dessus du peuple, des hommes cultivés, et qui est propre à ceux-ci. La religion est directement morale par sa nature, en tant qu'elle se rapporte d'une manière profonde au lien organique et spirituel qui lie les générations humaines. La science n'acquiert un contenu moral que par la considération des lois de la vie humaine commune, en tant qu'elle entreprend d'en faire dériver les règles d'un ordre réfléchi et raisonnable. Et la façon de penser des hommes individuels est ingérée de moins en moins par la religion, de plus en plus par la science. La relation de ces oppositions et de ces mouvements monstrueux, telle qu'elle se présente historiquement et actuellement, nous essayerons un jour de la connaître en la fondant sur les recherches nombreuses que les époques actives ont amassées. Pour la représentation présente, qui nous y prépare, quelques remarques éparses seulement peuvent encore servir à éclairer les principes posés.

IV. — Les types de la vie commune réelle

Les formes extérieures de la vie en commun, telles qu'elles sont données par la volonté organique et la communauté ont été distinguées comme maison, village et ville. Ceux-ci sont les types durables de la vie réelle et historique en général. Dans la société développée aussi, comme aux époques primitives et moyennes, les hommes cohabitent d'après ces types. La ville est la plus élevée et précisément la plus compliquée des formes de la vie commune en général. Elle a en commun avec le village une structure locale par opposition à la structure familiale de la maison. Mais la ville et le village conservent beaucoup de caractères appartenant à la famille ; dans le village ils sont nombreux, dans la ville en quantité moindre. C'est seulement quand la ville se développe en grande ville qu'elle les perd presque entièrement ; les personnes individuelles ou même les familles sont alors distinctes, et ne sont rassemblées en un endroit commun, choisi comme lieu d'habitation, que d'une manière fortuite. Et tout comme la ville persiste à l'intérieur de la grande ville, de même les façons de vivre de la communauté persistent en général, comme les seules réelles, à l'intérieur de la société,

même si elles y sont atrophiées et s'éteignent peu à peu. Par contre, plus l'état social devient général dans une grande nation ou dans un groupe de nations, plus la totalité de ce pays, ou le monde entier, tend à devenir semblable à une grande ville unique. Dans la grande ville cependant, et par suite dans l'état social en général, les maîtres, les riches, les hommes cultivés, sont seuls réellement actifs et vivants, donnant la mesure d'après laquelle les couches inférieures s'orientent soit avec la volonté de refouler ceux-là, soit avec celle de leur ressembler, afin d'acquérir elles-mêmes une puissance sociale libre. La grande ville, de même que la nation et le monde, ne sont constitués, dans toutes leurs formes, que par des personnes libres, qui, dans le trafic sont constamment en contact les unes avec les autres, font des échanges entre elles et coopèrent, sans que la communauté et la volonté communautaire n'existent entre elles autrement que d'une manière sporadique ou comme résidu d'états primitifs qui en sont encore le fondement. Mais bien plutôt ces nombreux rapports extérieurs, les contrats et les relations contractuelles, ne servent qu'à couvrir autant d'inimitiés intimes et d'intérêts antagonistes, et surtout l'opposition déjà citée des riches ou des classes dominantes et des pauvres ou des classes serviles qui cherchent à se paralyser réciproquement et à se causer des dommages ; opposition qui d'après l'expression de PLATON fait de la ville un complexe double, divisée dans son corps lui-même et par là (d'après notre conception) en fait précisément une grande ville ; cette opposition cependant se reproduit dans toutes les relations de la masse, entre le capital et le travail. Mais alors que la vie urbaine commune, persistant entièrement à l'intérieur de la communauté familiale et du pays, se consacre à la culture de la terre et plus particulièrement à l'art et au métier impliqués dans les besoins et les considérations naturelles de cette culture, son élévation à la hauteur de la grande ville l'en détache nettement et celle-ci ne reconnaît et n'utilise plus sa base première que comme moyen et outil en vue de ses buts. La grande ville est tout simplement le type de la société. Elle est, par suite, essentiellement une ville commerciale, et, dans la mesure où le commerce y gouverne le travail productif, elle est une ville industrielle. Sa richesse consiste dans la propriété du capital, qui est, par son emploi sous forme d'usure commerciale ou du capital industriel, de l'argent qui se multiplie, un moyen d'accaparer les produits du travail ou d'en exploiter les forces. Elle est enfin la ville de la science et de la culture comme allant toujours de pair avec le commerce et l'industrie. Les arts cherchent ici le gain ; ils sont eux-mêmes transformés en valeur capitaliste. La

pensée et l'opinion s'y produisent et y changent rapidement. Les paroles et les écrits deviennent, par un brassage massif, le levier d'une excitation monstrueuse. Mais de la grande ville en général, il faut distinguer la capitale d'un pays, qui présente, sous de nombreux rapports, en tant que siège d'une cour princière et centre du Gouvernement, les traits de la grande ville, même quand, d'après son nombre d'habitants et ses autres caractères, elle ne peut pas encore l'être. Enfin se développe, et en premier lieu, par la synthèse de ces deux derniers aspects, la forme la plus élevée du genre : la ville mondiale qui ne contient pas seulement l'essence d'une société nationale, mais celle de tout un groupe de peuples. En elle l'argent et le capital existent en quantité illimitée, ils y sont tout puissants ; elle est capable de produire des marchandises et de la science pour la terre tout entière, de faire des lois valables et de créer l'opinion publique pour toutes les nations ; elle représente le marché et le trafic mondiaux ; les industries mondiales se concentrent en elle ; ses journaux sont des feuilles mondiales, et les hommes de tous les endroits de la terre se rassemblent en elle, cupides et avides de jouissance, mais aussi curieux et désireux de s'instruire.

V. — Le pendant de la communauté

Par contre, la vie familiale est la base générale des manières de vie communautaires. Elle se maintient dans sa formation par la vie rurale et urbaine. La commune rurale et la ville peuvent encore être comprises elles-mêmes comme de grandes familles, les lignées et les maisons individuelles sont alors considérées comme des organismes élémentaires de leur corps ; les corporations, les associations professionnelles et les fonctions comme les tissus et les organes de la ville. Il subsiste toujours ici, pour la jouissance et la pleine participation au bien et aux droits communs, un lien du sang primitif, et un lot hérité, en tant que conditions essentielles ou du moins comme les plus importantes ; les étrangers peuvent être acceptés et protégés comme serviteurs ou comme hôtes, pour un temps déterminé ou pour une longue durée ; ils appartiennent donc à cette communauté en tant qu'objets et non pas facilement en tant que sujets et éléments ; les enfants aussi vivent d'abord dans la famille où ils sont des membres mineurs et dépendants ; ils sont cependant qualifiés de « libres » dans la langue romaine parce qu'ils sont considérés, dans des circonstances normales et certaines, comme des maîtres possibles et futurs, comme des héritiers propres. Les hôtes et les domestiques ne sont pas considérés comme tels, ni dans la maison,

ni dans la commune. Mais les hôtes, quand ils sont les bienvenus et honorés, peuvent accéder à une situation voisine de celle des enfants ; ils y accèdent pleinement en tant qu'enfants adoptifs ou en tant que personnes gratifiées du droit civil, jouissant alors du droit d'hériter ; les domestiques peuvent être appréciés et traités de la même façon que les hôtes et, par l'importance de leurs fonctions, coopérer à la direction et au gouvernement. Il arrive donc aussi qu'ils apparaissent comme des héritiers naturels ou investis. La réalité montre de nombreux degrés d'appartenance, inférieurs ou supérieurs, qui ne peuvent être assimilés par les concepts juridiques formels. Car, d'autre part, tous ces rapports peuvent, dans des circonstances particulières, se transformer en réciprocités purement intéressées et dissolubles, de contractants restant indépendants les uns des autres. Dans la grande ville, une telle transformation est naturelle, du moins par rapport à toutes les conditions de la servitude, et s'accomplit de plus en plus par son développement. La distinction entre les indigènes et les étrangers devient indifférente. Chacun est ce qu'il est par sa liberté personnelle, par sa fortune et par ses contrats ; personne n'est donc domestique que dans la mesure où il a rendu des services à quelqu'un, maître dans celle où il profite de ces services. En réalité, la fortune est ici l'unique signe distinctif actif et primitif, alors que dans tous les organismes communautaires la propriété, en tant que participation à la jouissance de la possession commune et comme sphère particulière du droit, est entièrement la conséquence et le résultat de la liberté ou de l'ingénuité primitive ou formée (assimilée), se dirigeant donc d'après celle-ci dans la mesure du possible. Donc, dans la grande ville, dans la capitale et surtout dans la ville mondiale, la famille tombe en décadence. Plus celles-là pourront exercer leurs actions, plus les vestiges de celle-ci apparaîtront comme accidentels. Car peu de personnes percent par la force de leur volonté dans un cercle aussi étroit. Toutes sont attirées vers l'extérieur et séparées les unes des autres par les affaires, les intérêts, les plaisirs. Les grands et les puissants ont toujours eu un désir intense, en tant qu'ils se sentaient libres, de franchir les limites de la coutume. Ils savent qu'ils peuvent faire ce qu'ils veulent. Ils ont la puissance de produire des changements en leur faveur et c'est en cela seulement que consiste la confirmation positive de la puissance réfléchie et libre. Le mécanisme de l'argent semble, quand il exerce une pression assez élevée, vaincre tous les obstacles, agir en tant que chose désirée, faisant cesser les dangers, guérissant les maux. Ceci cependant n'est pas valable partout. Même si l'on considère que toutes les

puissances communautaires ont disparu, il reste cependant que les puissances sociales s'élèvent au-dessus des personnes libres. La convention occupe dans une large mesure, pour la société réelle (étroite) la place laissée vide par la coutume et la religion. Elle défend bien des choses comme nuisibles à l'intérêt commun que celles-ci avaient condamnées comme mauvaises en elles-mêmes. La volonté de l'État, par la justice et la police, agit d'une manière semblable. Elle fait la loi pour tous ; tous sont alors égaux, seuls les enfants et les fous ne sont pas responsables devant elle. La convention veut au moins garder l'apparence de la coutume ; elle est encore en relation avec le sens moral et religieux de la beauté, devenu cependant réfléchi et formel. Mais la coutume concerne à peine l'État d'une façon directe. Le but de celui-ci n'est que de refouler et de punir les actions hostiles, nuisibles à tous, ou celles qui apparaissent comme dangereuses pour la société et pour lui-même. Il peut étendre indéfiniment son action dans ce sens ; il peut aussi tenter d'améliorer les motifs et les dispositions des hommes, car puisque la gérance du bien public lui est confié, il doit pouvoir définir ce bien comme il l'entend, et il en arrivera finalement à ce jugement que ce n'est pas seulement une connaissance et une culture quelconques qui rendent les hommes plus aimables, moins égoïstes en les inclinant les uns vers les autres, mais aussi à la constatation que la coutume et la religion disparues ne peuvent pas être rappelées à la vie par une contrainte ou un enseignement quelconque ; l'État est alors obligé, afin de former ou d'éduquer des puissances morales et des hommes de bonnes mœurs, d'en créer les conditions et le terrain favorables et d'arrêter pour le moins les forces qui s'y opposent. L'État, en tant que raison de la société devrait alors se décider à détruire la société ou du moins à la renouveler sous une autre forme. La réussite d'un tel essai est tout à fait invraisemblable.

VI. — L'État réel

L'opinion publique n'a donc rien moins, quand elle exprime les formes morales de la société, et, par là, peut être élevée au-dessus de l'État, que des tendances décidées à refouler celui-ci, à utiliser sa force irrésistible pour contraindre tout le monde à faire le bien et à s'abstenir du mal ; l'extension du code pénal et le renforcement de la force de la police lui semblent être les bons moyens pour contrecarrer les inclinations néfastes des hommes. Elle passe facilement de la nécessité de la liberté (pour les supérieurs) à la nécessité du despotisme (pour les inférieurs). Car assu-

rément le substitut conventionnel a une influence moindre sur la masse. Celle-ci ne peut être freinée dans ses recherches du plaisir et des jouissances, aussi communes que naturelles dans un monde où l'intérêt des capitalistes et des commerçants prévient tous les besoins, stimulant tout le monde dans la rivalité en vue des nombreux emplois de l'argent, que par la parcimonie des moyens (que le capitalisme donne à la classe ouvrière comme prix de l'énergie de son travail). Une classe particulière et nombreuse, bien plus étendue que « les criminels » professionnels n'est arrêtée, en réalité, dans la recherche et dans son besoin de s'accaparer du levier de toutes les jouissances dont on peut ou ne peut pas se passer, que par la crainte d'être découverte et punie, c'est-à-dire par la crainte de l'État. L'État est son ennemi. Il lui apparaît comme une puissance froide et étrangère. Apparemment autorisé par tous, contenant leurs volontés, il est cependant opposé aux besoins et aux désirs de tous, protecteur de la propriété qu'ils ne possèdent pas, les astreignant au service de la lutte pour la patrie qui n'est pour eux foyer et autel que sous la forme d'une pièce à feu d'un étage élevé, ou douce patrie sous la forme de l'asphalte d'une chaussée où leur est accordée une majesté étrangère, inaccessible, que l'on regarde bouche bée, alors que leur vie réelle est un contraste de travail et de fête se réalisant entre l'usine, en tant que peine, et le cabaret, en tant que plaisir. Ainsi la grande ville, et l'état de société en général, représentent la corruption et la mort du peuple qui cherche en vain à devenir puissant par sa masse et qui, comme il le lui semble, ne peut utiliser sa force que pour la révolte, s'il veut se délivrer de son malheur. La masse acquiert la connaissance, susceptible de se diversifier, que lui administrent les écoles et les journaux. Elle s'élève de la connaissance des classes à la lutte des classes. Cette lutte peut détruire l'État et la société qu'elle veut réformer. Et puisque la culture tout entière s'est transformée en civilisation sociale et politique, cette culture sombre elle-même dans sa réformation ; il se peut alors que ses germes primitifs épars restent vivants, que l'être et les idées de la communauté soient à nouveau entretenus, et qu'une culture nouvelle s'épanouisse discrètement au milieu de celle qui sombre.

VII. — Les ères

La conclusion de cet examen général montre donc deux ères qui se font face dans les grands développements culturels : l'ère de la société suit celle de la communauté. Celle-ci est caractérisée par la volonté sociale comme concorde, coutume et religion ;

celle-là par la volonté sociale comme convention, politique et opinion publique. A de tels concepts correspondent des manières de la vie commune extérieure que je veux distinguer en résumé de la façon suivante :

A) *La communauté*

1) *La vie familiale* = concorde. L'homme se trouve dans celle-ci avec tout son caractère. Son véritable sujet est le peuple.
2) *La vie du village* = coutume. L'homme est contenu dans celle-ci avec tous ses sentiments ; son véritable sujet est l'être social.
3) *La vie du bourg* = religion. L'homme s'y trouve avec toute sa conscience. Son sujet réel est l'Église.

B) *La société*

1) *La vie de la grande ville* = convention. Celle-ci suppose l'homme avec toutes ses aspirations. Son sujet réel est la société.
2) *La vie nationale* = politique. Elle suppose l'homme avec toutes ses spéculations. Le sujet réel en est l'État.
3) *La vie cosmopolite* = opinion publique. Elle suppose l'homme avec toute sa connaissance. Son sujet réel est la République savante.

A chacune de ces catégories se rattachent par ailleurs une occupation dominante et une tendance maîtresse liées à une certaine orientation intellectuelle, lesquelles par conséquent doivent être groupées.

A) 1) *L'économie familiale* repose sur le plaisir, particulièrement sur le plaisir et l'amour de la production, de la création et de la conservation. Les règles de ces occupations sont données par la compréhension.
2) *L'agriculture* repose sur les habitudes, en particulier sur des travaux répétés régulièrement ; la mesure et la direction de ce travail commun sont données par les usages.
3) *L'art* repose sur la mémoire, en particulier sur le souvenir d'un enseignement reçu, de règles codifiées, d'idées propres. Les volontés artistiques s'associent dans la croyance au devoir et à l'œuvre entreprise.

B) 1) *Le commerce* repose sur la réflexion ; en particulier, l'attention, la comparaison, le calcul sont les conditions fondamentales de tout commerce ; celui-ci, est l'action pure

(libre et réfléchie). Le contrat constitue l'usage et la foi du commerce.

2) *L'industrie* repose sur des décisions, en particulier sur l'emploi raisonnable et productif du capital et sur la vente de l'énergie de travail. L'usine est dirigée par des règlements.

3) *La science* repose sur des concepts évidents par eux-mêmes. Par des opinions enseignées, elle se donne ses propres lois et formules ses vérités et ses conceptions qui passent dans la littérature, la presse et par conséquent dans l'opinion publique.

VIII. — Les époques de ces ères

Dans la première ère, la vie familiale et l'économie domestique donnent le ton fondamental, dans la seconde, ce sont le commerce et la vie de la grande ville. Mais si nous considérons de plus près l'ère de la communauté, nous y distinguons plusieurs époques. Son développement tout entier est un rapprochement progressif vers la société ; mais d'autre part cependant la force de la communauté, quoique diminuant, se maintient dans l'ère de la société et y reste une réalité de la vie sociale. La première époque se forme par l'action d'une nouvelle base de la vie commune, base qui est représentée par la terre cultivée et par le voisinage, à côté de la vieille base constituée par le lien du sang et persistant dans la nouvelle ; par le village prenant place à côté de la famille. La seconde époque est donnée quand les villes se développent à partir des villages. Les villages et les villes forment ensemble le principe spatial de la vie commune à la place du principe temporel de la famille (de la race et du peuple). Car celle-ci a, pour ainsi dire, ses racines invisibles et métaphysiques sous terre, en tant qu'elle provient d'ancêtres communs. Les générations passées et futures, le passé et le futur en général, lient les vivants. Par opposition, la terre physique et réelle est le lieu immuable, le pays visible, par lesquels les rapports les plus forts deviennent nécessaires. Pendant l'ère de la communauté ce principe spatial plus récent reste cependant lié au principe temporel, plus ancien. Dans l'ère sociale, il s'en détache et c'est en cela que consiste l'existence de la grande ville. Celle-ci est en même temps, comme son nom l'indique, l'expression débordante et démesurée de la forme urbaine du principe spatial ; cette forme, par cette possibilité et cette réalité, tombe dans l'opposition la plus nette, vis-à-vis de la forme régionale du même principe, essentielle et presque nécessaire, persistant dans l'assujet-

tissement, et l'agglomération villageoise. On peut comprendre ainsi dans quel sens la marche entière du développement peut être considérée comme une tendance progressive vers la vie et l'être urbains. « On peut dire que l'histoire économique entière de la société (c'est-à-dire des nations modernes) se résume dans l'opposition de la ville et de la campagne. » (K. Marx, « Le Capital », I, p. 364.) Plus particulièrement : à partir d'un certain moment les villes gagnent, appréciées d'après leur action et leur signification générales, à l'intérieur d'un peuple tout entier, la prédominance sur l'organisation régionale et villageoise qui constitue leur fondement ; de sorte que celle-ci doit utiliser maintenant plus de ses forces réelles pour la nourriture et le progrès de celles-là qu'elle n'en peut fournir pour son propre remplacement ; elle va donc au devant de sa dissolution qui a elle-même pour conséquence nécessaire la dissolution plus tardive des organes et des activités reposant sur elle. Ceci est la loi générale du rapport entre la vie organique ou végétative et la vie animale ou sensitive telle qu'elle se présente invariablement dans le cours normal le plus favorable du développement d'un animal, et telle qu'elle peut atteindre chez l'homme, puisque la vie et la volonté animales s'y sont transformées en une espèce particulière, la vie et la volonté mentales, une signification spéciale en dehors de la signification générale, parce que l'homme est capable de se détruire directement lui-même par la raison, dans la mesure où il est en situation, par la poursuite d'intentions et de buts fixés, de déterminer lui-même son destin, donc de prolonger sa vie, mais aussi de la raccourcir ; et, par ailleurs aussi, parce que sa déchéance, comme sa vie, peuvent se présenter dans le domaine mental, au delà de l'existence animale ordinaire et en quelque sorte comme survivant à celle-ci. De sorte que, dans la mesure où ces phénomènes de la vie et de la volonté mentales entrent en considération, et que la vie réellement animale tient pour ainsi dire le milieu entre ceux-ci et ceux de la vie végétative, on peut attribuer à certains égards à cette vie animale soit les uns ou les autres. Par suite, quand dans un cours normal on distingue une moitié ascendante dans laquelle la vie végétative prédomine sur la vie animale, d'une moitié descendante dans laquelle se produit le rapport contraire, ce cours reste valable dans un sens général et par suite aussi pour l'homme ; mais il peut en plus acquérir chez celui-ci un contenu particulier par le fait que la vie animale, dans la mesure où elle s'exprime dans la vie mentale, passe par ce processus et que, par suite, tout le reste de la vie animale coïncide respectivement avec la vie végétative, est compris dans celle-ci dans la mesure où il l'exprime. On distingue

donc ainsi dans la moitié ascendante qui représente la prédominance de la vie végétative-animale, les trois catégories et degrés suivants : 1) la façon dont elle se présente dans la nature végétative elle-même ; 2) dans la nature animale ; 3) dans la nature mentale, et de même un triple aspect correspondant, dans la moitié descendante qui représente la prédominance de la vie animale-mentale. D'après cette conception correspondrait dans la vie d'un peuple, à la vie végétative-animale la vie provinciale, et à la vie animale-mentale la vie urbaine ; celle-là, telle qu'elle reste encore active aussi dans la petite ville, épanouissant la fleur et le développement le plus élevé de tout l'organisme ; celle-ci, telle qu'elle se présente en tant que vie de la grande ville, paraissant exister par elle-même, tantôt faisant mûrir ses fruits, tantôt les dégustant ; en même temps dominant de plus en plus le tout, tendant soit à attirer vers elle les forces qui y résident, soit aussi à les anéantir (précisément par la même opération).

IX. — Du communisme et du socialisme

Ce mouvement tout entier peut être compris aussi, d'après sa manifestation première et toutes celles qui s'ensuivent, comme une tendance issue d'un *communisme* primitif (simple et familial) et d'un *individualisme* qui y est contenu et en résulte (rural-urbain), vers *l'individualisme indépendant* (dans la grande ville universelle) et le *socialisme* (politique et international) qu'il suppose. Celui-ci existe déjà dans l'idée de société, même si d'abord ce n'est que sous la forme d'une cohésion réelle de tout le potentiel capitaliste et de l'État, laquelle contient et fait progresser, comme par son commandement, l'ordre du trafic ; mais peu à peu, il devient l'effort de diriger d'une façon homogène, par le mécanisme de l'État, le trafic et le travail eux-mêmes, effort dont la réussite marquerait pourtant la fin de la société tout entière et de sa civilisation. Cette même tendance signifie nécessairement une dissolution, se réalisant en même temps, de tous les liens où se trouve l'homme individuel avec sa volonté organique, sans sa volonté réfléchie, et par lesquels sa liberté individuelle dans ses mouvements, celle de sa propriété dans son aliénation et celle de ses opinions dans leur changement et leur adaptation scientifique, sont liées et conditionnées ; de sorte que ces liens doivent être ressentis par la société et la volonté réfléchie se déterminant elle-même, comme des entraves, dans la mesure où le trafic exige des hommes sans scrupules, sans religion, adaptés à la vie facile et où il cherche à rendre aussi mobile et aussi divisible que possible la propriété ou les droits se rapportant à

celle-ci ; ces liens sont ressentis de la même manière par l'État, dans la mesure où celui-ci hâte ce développement et trouve les plus utiles en vue de ses buts, des sujets éclairés, cupides et pratiques. De telles puissances, de telles oppositions, leur épanouissement et leur lutte, sont communs aux deux masses culturelles et aux deux couches populaires dont nous croyons avec raison, posséder une connaissance astronomique : la culture primitive, sud-européenne et antique qui trouva à Athènes sa vie la plus élevée et à Rome sa mort, et la culture plus tardive se rattachant partout à la première, en de nombreuses parties sa tributaire, hâtée par elle, et que l'on distingue comme culture nord-européenne et moderne. Nous y découvrons les développements analogues sous une variété infinie des réalités et des conditions ; et dans le cours général et régulier auquel participent tous les éléments, chacun de ceux-ci a son histoire intime et cachée, qui est, soit déterminée par tous les autres, soit issue de ses propres causes, les entravant ou les accélérant ou s'y insérant. Par les idées et les connaissances exposées ici, nous cherchons cependant à comprendre les courants et les luttes qui s'étendent depuis les derniers siècles jusqu'à l'époque moderne et par delà les frontières de celle-ci. Nous pensons à ce sujet, au développement tout entier de la culture germanique qui s'éleva sur les ruines de l'Empire romain en tant qu'héritière de celui-ci, avec la profession de foi de la religion chrétienne, sous la puissance féconde de l'Église ; cette culture peut être comprise à la fois comme un progrès incessant et comme une décadence, et, par là, elle fait naître précisément les oppositions qui constituent le fondement de la présente conception. Nous retiendrons à ce propos, comme point de départ réel et nécessaire, en opposition avec l'histoire, issue des profondeurs du passé, le moment où le spectateur actuel participe au privilège irremplaçable de pouvoir observer par sa propre expérience, les mouvements qui sont en train de s'accomplir et de percevoir, quoique soudé aux rochers du temps, les sons et le parfum des filles d'Océan. (Eschyle, « Prométh. », v. 115.)

Vu, le 25 février 1946 :
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
A. Cholley.

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur de l'Académie de Paris,
G. Roussy.

TABLE DES MATIÈRES

COMMUNAUTÉ ET SOCIÉTÉ

AVANT-PROPOS DE LA 8e ÉDITION 1

LIVRE I

DÉTERMINATION GÉNÉRALE DES CONCEPTS PRINCIPAUX 3

Thème 3

I. — Rapports entre les volontés humaines. Communauté et Société dans le langage 3
II. — Formation organique et mécanique 5

PREMIÈRE PARTIE. — **Théorie de la Communauté** 9

I. — Formes embryonnaires 9
II. — Leur unité 11
III. — Jouissance et travail 12
IV. — Prépondérance et compensation 13
V. — Triple dignité 14
VI. — Communauté de sang, de lieu, d'esprit, Parenté, Voisinage, Amitié 14
VII. — Fonctions judiciaires, ducales, sacerdotales ... 16
VIII. — Dignité et charge. — L'inégalité et ses limites 19
IX. — Volonté commune. — Compréhension. — Droit naturel. — Langue. — Langue maternelle. — Concorde 19
X. — Structure des unités naturelles 21
XI. — Possession et jouissance. — Champ et maison 23
XII. — Tendance générale. — Schéma du développement 24

Pages

XIII. — La vie domestique. — Les trois sphères..... 26
XIV. — Économie domestique. — Foyer et table 27
XV. — Production complémentaire de la ville et de la campagne. Forme de l'échange 28
XVI. — Analogie de la maison. — Maison de maître. — Rapports de la propriété..... 30
XVII. — Commune rurale et bien communal. La commune comme économie domestique. Organisation économico-communiste..... 33
XVIII. — La ville. — Le métier comme art. — Art et religion. — La Ville et le Commerce..... 35

DEUXIÈME PARTIE. — **Théorie de la Société**..... 39

XIX. — Fondement négatif. — Égalité de valeur. — Le jugement objectif..... 39
XX. — La valeur comme qualité objective. Quantités du travail nécessaire..... 41
XXI. — La marchandise comme valeur. La valeur comme marchandise. — L'argent. — La monnaie de papier 44
XXII. — Le contrat. — Dette et exigence. — Partage de la propriété 45
XXIII. — Le crédit. — Substitut d'argent. — Argent privé. — Obligation. — Paradoxe de la Société 47
XXIV. — L'activité dans la promesse. — Le droit de l'exiger. — Association. — Droit naturel. — Convention..... 49
XXV. — La Société civile. — L'homme commerçant. — Concurrence générale. — La Société dans son sens moral 50
XXVI. — Progrès de la société. — Marché mondial. — Capital 53
XXVII. — Position du négociant. — Nature du crédit et commerce. — Conception organique..... 57
XXVIII. — Opposition. — Les maîtres de la société. — L'esclavage. — Les esclaves comme sujets ? 57
XXIX. — Force de travail. — Achat et vente..... 59
XXX. — Les autres exploitations économiques comparées avec le commerce 60
XXXI. — Le commerce développé à partir de l'atelier. — Machinisme. — Les phases de l'Industrie. — L'économie rurale comme Industrie..... 63
XXXII. — Le commerçant et le maître. — La Direction séparable. — L'Entrepreneur. — Le Capitaliste joueur. — Production capitaliste. — Opposition du commerce..... 65

Pages

XXXIII. — Marchandises achevées. — Marchandises à fabriquer. Travailler et faire travailler. — Quantité 67
XXXIV. — Les gains du commerce. Les gains de la fabrication. Valeur des forces du travail. Valeur du travail 69
XXXV. — Valeur et prix de la force du travail. Achat et utilisation des marchandises 69
XXXVI. — Achat et volonté de vendre. — Le prix de la force de travail 71
XXXVII. — Temps de travail socialement nécessaire. — Monopoles 72
XXXVIII. — Marché de marchandises et Marché du travail 75
XXXIX. — Le Marché du Détail. — Mouvement opposé. — Services 77
XL. — Les classes. L'état de dépendance de la construction tout entière 78

Livre II

VOLONTÉ ORGANIQUE ET VOLONTÉ RÉFLÉCHIE 81

Première Partie

Les Formes de la volonté humaine 81

I. — Détermination des concepts 81
II. — Rapports avec la pensée 82
III. — Rapports avec l'activité 82
IV. — Vie organique. — Développement de la vie organique 83
V. — Volonté végétative et animale. — Volonté mentale 85
VI. — Le Plaisir. — Développement et Croissance. — Les organes des sens 87
VII. — Une autre forme : l'habitude. Expérience et développement. La substance de l'esprit animal et humain 89
VIII. — Troisième forme : la mémoire. Apprentissage des enchaînements. — La parole. — La fantaisie. — La raison 91
IX. — Le sentiment. — Dispositions et conditions. — Dispositions et exercice. — L'apprentissage. — La nature humaine. — Deuxième et troisième natures. — Passion. — Courage. — Génie. — Qualités de la volonté. 94
X. — La volonté réfléchie. — Unité 101

Pages

XI. — Formes de la Volonté réfléchie 102
XII. — Formes générales 105
XIII. — Le but supérieur 106
XIV. — Aspiration à la puissance et à l'argent 108
XV. — Désirs. — Explication 110
XVI. — Jugement. — Résistance 112
XVII. — Tête et cœur 114
XVIII. — Sentiment d'obligation 116

DEUXIÈME PARTIE. — **Commentaire de l'opposition entre les deux formes de la volonté** 119

XIX. — Analogies des formes 119
XX. — Liberté et Possibilité 120
XXI. — Emploi des moyens 121
XXII. — Pouvoir et Devoir 122
XXIII. — Le Tout et les Parties 124
XXIV. — Formes de la volonté réfléchie. — L'homme isolé 125
XXV. — Concepts normatifs et divergence 127
XXVI. — Matière et substance des sentiments 129
XXVII. — Vocation et profession 130
XXVIII. — Le vouloir comme adresse 131
XXIX. — Pensée organique et mécanique 133
XXX. — L'art dans la formation d'outils 134
XXXI. — L'esprit artistique 135
XXXII. — Motifs et normes 137

TROISIÈME PARTIE. — **Signification empirique** .. 139

XXXIII. — Opposition des sexes 139
XXXIV. — Hommes artistes et artificiels 142
XXXV. — Jeunesse et vieillesse 144
XXXVI. — Le peuple et les hommes cultivés 146
XXXVII. — Moralité 148
XXXVIII. — Marché et Salon 150
XXXIX. — Les rapports envers la Communauté et la Société 152
XL. — Activité masculine et féminine 154
XLI. — Le travail de l'enfant 157
XLII. — Culture et Commerce 158

LIVRE III

FONDEMENTS SOCIOLOGIQUES DU DROIT NATUREL 163

PREMIÈRE PARTIE. — **Définitions et thèses** 163

I. — Le Tout et les Parties 163
II. — La personne 166

Pages

III. — L'Assemblée 168
IV. — Famille et obligation 170
V. — Les sphères 172
VI. — Corps et Vie 173
VII. — Statut et contrat 176
VIII. — Puissance et Propriété 177
IX. — Salaire et Échange 180
X. — Service et Contrat 181
XI. — Redevance et Salaire 183
XII. — Vie et droit 186
XIII. — Association et Pacte 188
XIV. — Les associations dans l'état de société 190

Deuxième Partie. — **Le naturel dans le droit** .. 195

XV. — Protoplasme du Droit 195
XVI. — La raison naturelle 196
XVII. — Conclusions 198
XVIII. — Le mariage 199
XIX. — L'ordre social 200
XX. — L'analogie des temps modernes 202

Troisième Partie. — **Les Formes de la volonté associée**
L'Être social et l'État 205

XXI. — Des relations 205
XXII. — Coutume et Patrie 206
XXIII. — Le Droit Coutumier 208
XXIV. — L'Être social 209
XXV. — Idée du corps social 212
XXVI. — La caste des guerriers. — La noblesse 213
XXVII. — Peuple et Commune 214
XXVIII. — Groupement et Société 216
XXIX. — Caractère de l'État 219
XXX. — L'Être religieux 222
XXXI. — L'opinion publique 223

Appendice

RÉSULTAT ET PERSPECTIVE 227

I. — Ordre. — Droit. — Morale 227
II. — Désagrégation 228
III. — Peuple et État 229
IV. — Les types de la vie commune réelle 231
V. — Le pendant de la communauté 233
VI. — L'État réel 235
VII. — Les ères 236
VIII. — Les époques de ces ères 238
IX. — Du communisme et du socialisme 240

AUTORISATION N° 26.373

1944. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)
C.O.L. 31.0455

ÉDIT. N° 20.927 IMP. N° 10.245